Dr. Saifuddin, M.Ag.

TADWÎN HADIS:

KONTRIBUSINYA DALAM PERKEMBANGAN HISTORIOGRAFI ISLAM

ANTASARI PRESS

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

TADWÎN HADIS:
Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam

PENGURUS WILAYAH
NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI KALIMANTAN SELATAN

Dr. Saifuddin, M.Ag.

TADWÎN HADIS:
Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam

ANTASARI PRESS
BANJARMASIN
2008

TADWÎN HADIS:
Kontirbusinya dalam Perkembangan
Historiografi Islam

Penulis:
Dr. Saifuddin, M.Ag.

x + 542 halaman; 14,5 x 21 cm
ISBN: 979-17097-9-3

Editor: Akh. Fauzi Aseri
Penata Isi: Syahrani
Rancang Sampul: Azhari

Penerbit:
ANTASARI PRESS
Jl. Ahmad Yani Km. 4,5
Banjarmasin, Kalimantan Selatan
Telp. (0511) 3252829, 3254344

Cetakan I: Desember 2008

Percetakan:
PT. *LKiS* Printing Cemerlang
Salakan Baru No. 3 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4, 4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 417762
e-mail: elkisprinting@yahoo.co.id

Sambutan
Rektor IAIN Antasari

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Seraya mengucapkan Alhamdulillah dan shalawat atas Rasulullah serta pengikut beliau, kami pada kesempatan ini menyambut gembira atas penerbitan buku ini. Buku yang berjudul *Tadwîn Hadis: Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam*, karya Saifuddin yang sekarang berada ditangan Bapak/Ibu ini merupakan salah satu dari enam buku yang diterbitkan Antasari Press di tahun 2008. Pada awalnya, buku ini adalah disertasi mahasiswa terpilih yang diterbitkan.

Meskipun demikian, kami meyakini bahwa masih banyak lagi disertasi yang layak untuk diterbitkan. Oleh karena itu, pada masa yang akan datang penerbitan buku semacam ini akan terus ditingkatkan, baik dari segi kualitas atau kuantitas.

Usaha penerbitan buku karya mahasiswa serta dosen ini telah dimulai sejak tahun 2003. Penerbitan buku tersebut dimaksudkan sebagai upaya menyebarluaskan ke tengah masyarakat hasil kerja akademis IAIN Antasari sebagaimana disebutkan dalam salah satu visi 2001-2010 IAIN Antasari, yaitu menjadikan perguruan tinggi Islam terdepan dalam aspek informasi ilmiah keislaman kawasan Kalimantan. Di samping itu, kami juga mengharapkan penerbitan buku ini dapat menjadi motivasi mahasiswa dan dosen untuk lebih menghasilkan karya ilmiah yang bermutu dan layak untuk dikomsumsi publik.

Terlepas dari hal tersebut, kami menyampaikan terima kasih kepada pihak Antasari Press yang telah menyiapkan penerbitan buku ini. Kepada penulis, kami menyampaikan terima kasih, dan sekali lagi, penerbitan buku ini semoga menjadi pendorong bagi Saudara dan rekan-rekan, untuk lebih produktif melahirkan karya ilmiah.

Harapan kami, semoga buku ini tidak hanya bermanfaat bagi masyarakat Kalimantan Selatan, tetapi juga seluruh bangsa Indonesia.

Wassalamua'laikum Wr. Wb.

Banjarmasin, Nopember 2008
Rektor

Prof. Dr. H. Kamrani Buseri, MA

DAFTAR ISI

IKATAN SARJANA
Nahdlatul ‘Ulama

Bab I
PENDAHULUAN

Salah satu persoalan utama yang tetap ramai diperbincangkan kendati telah lama memicu polemik dan kontroversi dalam kancah studi hadis adalah problem kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis. Problem ini boleh jadi akan terus berkembang menjadi agenda perdebatan yang cukup hangat dan menyita banyak energi di kalangan para sarjana keislaman, khususnya mereka yang menaruh minat pada studi hadis. Pasalnya, sampai sejauh ini, dalam proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis masih menyisakan sejumlah persoalan hermeneutik yang cukup pelik, utamanya menyangkut problem historis-metodologis dan ontologis dari kitab hadis ketika dihadapkan pada kritik sejarah. Artinya, ditilik dari kritik sejarah, masalah historisitas dan otentisitas literatur hadis masih menjadi semacam "misteri" yang perlu diungkap dan dikaji. Sehingga tidak heran jika persoalan itu kemudian menjelma menjadi objek kajian ilmiah yang cukup menarik, di samping juga kontroversial bagi banyak kalangan.

Karena proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis masih banyak diselimuti "misteri" dan kontroversi, maka dalam perspektif kritik historis, posisi kitab hadis tidak dapat disejajarkan dengan kitab suci al-Qur'an, meskipun secara teologis hadis juga diakui sebagai sumber otoritatif syariat Islam.[1]

---

[1] Otoritas hadis sebagai salah satu sumber utama syariat Islam diakui oleh hampir seluruh mazhab dalam Islam, termasuk Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Bahkan, menurut Rasul Ja'fariyan, seluruh mazhab dalam Islam menyetujui pentingnya hadis sebagai sumber ajaran Islam. Lihat Rasul Ja'fariyan, "Tadwin al-Hadits: Studi Historis tentang Kompilasi dan Penulisan Hadis", terj. Dedy Jamaluddin Malik, *Al-Hikmah*, no. 1, 1990, h. 14. Di antara dasar argumen yang digunakan untuk menunjukkan otoritas hadis sebagai sumber utama syariat Islam adalah: (1) al-Qur'an, misalnya QS. al-Hasyr/59: 7; QS. al-Nisâ'/4: 59, 80; al-Mâ'idah/5: 92; dan seterusnya; (2) hadis Nabi saw., misalnya hadis yang menyatakan, "Kutinggalkan bagi kalian dua perkara yang tidak akan tersesat selama kalian berpegang teguh pada keduanya: Kitâbullâh dan sunnah Nabi." (Hadis diriwayatkan oleh Mâlik ibn Anas), dan sebuah

Bagaimanapun mesti diakui bahwa dalam proses kompilasi dan kodifikasi (*jam'*) al-Qur'an tidak terdapat problem hermeneutik yang cukup pelik sebagaimana dialami oleh kitab hadis, karena memang sejak awalnya kitab suci umat Islam ini telah diabadikan dalam dokumen tertulis sehingga terhindar dari manipulasi historis.[2] Selain itu, dalam modus transmisinya, al-Qur'an juga ditopang oleh mata-rantai transmisi yang secara historis-ilmiah diakui sangat akurat sehingga terbebas dari unsur pemalsuan.[3]

---

hadis yang menyebutkan, "Sesungguhnya kutinggalkan bagimu dua pusaka: Kitâbullâh dan Ahli Baitku." (Hadis diriwayatkan oleh Muslim, al-Tirmidziy, Ahmad ibn Hanbal, Ibn Bâbawaih, dan al-Shaffâr al-Qummiy). Lebih lanjut, ada sebagian ulama hadis Sunni ataupun Syi'ah menambahkan dua dasar argumen: (1) ijmak; dan (2) akal atau keimanan. Lihat Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts: 'Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), h. 36-41; al-Sayyid Muhammad Taqiy al-Hakîm, *Ushûl al-'Âmmat li al-Fiqh al-Muqâran*, (Qum: al-Majma' al-'Âlamiy li Ahl al-Bait, 1418 H/1997 M), h. 120-122; Ja'far al-Subhâniy, *al-I'tishâm bi al-Kitâb wa al-Sunnah*, (Teheran: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-'Alâqât al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M), h. 344; Muhammad Shâdiq Najmiy, *Ta'ammulât fî al-Shahîhain*, (Beirut: Dâr al-'Ulûm, 1408 H/1988 M), h. 29.

[2] Penjelasan lebih lanjut tentang proses kompilasi dan kodifikasi al-Qur'an, lihat Ibrâhîm al-Abyâriy, *Târîkh al-Qur'ân*, (Kairo, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Mishriy dan Dâr al-Kitâb al-Libnâniy, 1411 H/1991 M), h.102-113; Jalâl al-Dîn al-Suyûthiy, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1399 H/1979 M), juz I, h. 58-63; Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1414 H/1994 M), h. 118-134; Shubhiy al-Shâlih, *Mabâhits fî'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al 'Ilm li al-Malâyîn, 1988), h. 65-89; Muhammad 'Aliy al-Shâbûniy, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1405 H/1985 M), 49-61; Muhammad Qubaisiy, *Tadwîn al-Qur'ân al-Karîm*, (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1401 H/1981 M), h.13-51; Sahr al-Sayyid 'Abd al-'Azîz Sâlim, *Adlwâ' 'alâ Mushhaf 'Utsmân ibn 'Affân*, (Iskandariyah: Mu'assasat Syabâb al-Jâmi'ah, t.th.), h. 5-32.

[3] Transmisi al-Qur'an sejak dari lisan Nabi saw. hingga berbentuk mushaf seperti yang dijumpai sekarang ini seluruhannya berlangsung secara *mutawâtir*. Lihat Badr al-Dîn Muhammad ibn 'Abdillâh al-Zarkasyiy, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M), juz I, h. 133-134; Muhammad Bakr Ismâ'îl, *Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Kairo: Dâr al-Manâr, 1411 H/1991 M), h.23; Muhammad ibn Muhammad Abû Syuhbah, *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur'ân al-Karîm*, (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1412 H/1992 M), h. 7; Muhammad ibn Muhammad Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat al-Kutub al-Sihâh al-Sittah*, (Kairo: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyah, 1389 H/1969 M), h. 32; al-Sayyid Muhammad Bâqir al-Hakîm, *'Ulûm al-Qur'ân*, (Qum: Najma' al-Fikr al-Islâmiy, 1419 H), h.

Sementara itu, untuk kasus kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis rupanya masih rentan terhadap berbagai kritik dan perdebatan. Ada beberapa faktor yang barangkali membuat persoalan ini tidak kedap terhadap kritik historis dan perdebatan. *Pertama*, sejarah kompilasi dan kodifikasi hadis sejak periode pewahyuan hingga tercapai dokumentasi yang dianggap final telah melewati rentang waktu yang panjang. Menurut Arkoun, tenggang waktu yang panjang bagi proses kompilasi dan kodifikasi hadis, telah memunculkan berbagai kontroversi dan polemik yang terus berlanjut hingga kini antara tiga arus tradisional dalam Islam: Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah, dan Khawarij. Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah mengakui kompilasi hadis al-Bukhâriy (w. 256 H/870 M) dan Muslim (w. 261 H/875 M), Syi'ah Imamiyah (Itsnâ 'Asyariyah) mengakui kompilasi hadis *al-Kâfî fî 'Ilm al-Dîn* karya al-Kulainiy (w. 329 H/939 M), yang dilengkapi dengan kompilasi hadis Ibn Bâbawaih (w. 381 H/991 M) dan al-Thûsiy (w. 460 H/1067 M), dan Khawarij memegangi kompilasi *al-Jâmi' al-Sha<u>hîh</u>* karya al-Rabî' ibn <u>H</u>abîb (akhir abad II H/VIII M).[4]

Faktor *kedua*, proses historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis, kendati secara khusus telah berlangsung sejak periode Nabi saw., pada kenyataannya belum menjangkau seluruh hadis yang telah beredar saat itu. Sementara dokumen-dokumen hadis yang ditulis oleh para sahabat sendiri tidak diperoleh bukti yang kuat bahwa seluruhnya telah dilakukan pemeriksaan di hadapan Nabi saw.[5] Hal itu tampaknya juga menjadi salah satu titik rawan dalam perjalanan sejarah kompilasi dan kodifikasi hadis. Padahal, seandainya seluruh hadis telah ditulis pada periode Nabi saw. dan

---

17; al-Qaththân, *'Ulûm al-Qur'ân*, h.26; al-Shâbûniy, *'Ulûm al-Qur'ân*, h. 8; al-Shâli<u>h</u>, *'Ulûm al-Qur'ân*, h. 21.

[4] Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islâmiy: Naqd wa Ijtihâd*, (London: Dâr al-Sâqiy, 1990), h. 101-102; Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, (Boulder, San Fransisco, Oxford: Westview Press, 1994), h. 45.

[5] M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 12.

sekaligus diperiksa di hadapan beliau, maka dengan sendirinya literatur hadis akan mempunyai daya tahan yang sangat tinggi jika dihadapkan pada kritik sejarah.

Ketiga, kegiatan kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis, terutama yang bersifat resmi dan publik, baru terjadi setelah munculnya gelombang besar pemalsuan hadis. Dalam kaitan ini, dua ulama hadis terkemuka Ibn Hajar al-'Asqalâniy (w. 852 H/1449 M) dan al-Suyûthiy (w. 911 H/1505 M) memberikan penegasan bahwa usaha kompilasi dan kodifikasi hadis dilakukan di tengah mewabahnya berbagai bidah yang disebarkan oleh beberapa kelompok Islam.[6] Awal pemalsuan hadis itu, menurut pandangan yang paling populer, telah berlangsung sejak era pemerintahan 'Aliy ibn Abî Thâlib,[7] tetapi sebagian pendapat menyebutkan telah terjadi sejak akhir pemerintahan 'Utsmân ibn 'Affân,[8] atau bahkan ada yang menariknya ke masa yang lebih awal lagi, tepatnya pada periode Nabi saw.[9] Akibat gelombang pemalsuan hadis itu, maka dalam proses kompilasi dan kodifikasi

---

[6] Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar al-'Asqalâniy, *Hady al-Sâriy Muqaddimat Fath al-Bâriy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M), h. 6; Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy fî Syarh Taqrîb al-Nawâwiy*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1423 H/2002 M), h. 65; Jalâl al-Dîn al-Suyûthiy, *Tazyîn al-Mamâlik bi Manâqib Sayyidinâ al-Imâm Mâlik*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 39.

[7] Mushthafâ al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ fî al-Tasyri' al-Islâmiy*, (t.t.: Dâr al-Qaumiyah li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, t.th.), h.76; Muhammad al-Shabbâgh, *al-Hadîts al-Nabawiy: Mushthalahuhu, Balâghatuhu, 'Ulûmuhu, Kutubuhu*, (t.t.: Mansyûrât al-Kutub al-Islâmy, 1392 H/1973 M), h. 123; Shubhiy al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahuhu*, (Bairut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1988), h. 266; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 415-416; M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 106.

[8] Mahmûd Abû Rayyah, *Adlwâ' 'alâ al-Sunnat al-Muhammadiyyah au Difâ' 'an al-Hadîts*, (Mesir: Dâr al- Ma'ârif, t. th.), h. 118; Musfir 'Azmullâh al-Dâminiy, *Maqâyîs Naqd Mutûn al-Sunnah*, (Riyadl: t.p., 1414 H/1984 M), h. 30.

[9] Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1425 H/2004 M), h. 204; al-Syarîf al-Râdliy, *Nahj al-Balâghah*, disyarah oleh Syaikh Muhammad 'Abduh, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1424 H/2004 M), h. 285; al-Nu'mân 'Abd al-Muta'âl al-Qâdliy, *al-Hadîts al-Syarîf: Riwâyat wa Dirâyah*, (Kairo: al-Majlis al-A'lâ li al-Syu'ûn al-Islâmiyah, 1395 H/1975 M), h. 61.

hadis, para ulama dituntut bekerja keras untuk mendapatkan hadis-hadis yang asli di antara tumpukan hadis-hadis palsu.

Faktor *keempat*, selama proses transisi dari tradisi lisan menuju dokumentasi tertulis, periwayatan hadis umumnya berlangsung secara *âhâd*[10] dan hanya sedikit yang berlangsung secara *mutawâtir*.[11] Sehingga sebagian besar hadis berkedudukan sebagai *zhanniy al-wurûd*[12] dan sebagian kecil saja berkedudukan sebagai *qath'iy al-wurûd*.[13] Padahal, seandainya transmisi hadis itu

---

[10] Kata *âhâd* merupakan bentuk jamak dari kata *ahad* yang secara literal berarti satu. Sedangkan menurut terminologi ilmu hadis, hadis *âhâd* adalah hadis yang diriwayatkan oleh satu periwayat atau lebih yang tidak sampai pada tingkatan *mutawâtir*. Lihat Mahmûd al-Thahhân, *Taisir Mushthalah al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1399 H/1979 M), h. 21; Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimy, *Qawâ'id al-Tahdîts min Funûn Mushthalah al-Hadîts*, (Mesir: 'Îsâ al-Halabiy, t.th.), h. 147; Khalîl Ibrâhîm Mulâkhathir, *Makânat al-Shahihain*, (Kairo: al-Mathba'at al-'Arabiyat al-Hadîtsah, 1402 H), h. 129; 'Âdil Muhammad Muhammad Darwisy, *Nazhrât fî al-Sunnat wa 'Ulûm al-Hadîts*, (t.t.: t.p., 1419 H/1998 M), h. 191; Badrân Âbû al-'Ainaini Badrân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmy*, (Iskandariyah: Mu'assasat Syabâb al-Jâmi'ah, t.th.), h. 80-81.

[11] Shalâh al-Dîn ibn Ahmad al-Adlâbiy, *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamâ' al-Hadîts al-Nabawy*, (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1403 H/1983 M), h. 239. Kata *mutawâtir* secara literal berarti *tatâbu'*, yakni berurut. Sementara dalam terminologi ilmu hadis, hadis *mutawâtir* berarti hadis yang diriwayatkan oleh orang banyak yang menurut adat kebiasaan mustahil mereka sepakat terlebih dahulu untuk berdusta. Lihat al-Khathîb al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1988 M), h, 16; Abû Abdillâh Badr al-Dîn Muhammad ibn Ibrâhîm ibn Jamâ'ah, *al-Manhal al-Râwiy fî Mukhtashar 'Ulûm al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1410 H/1990 M), h. 38; Ahmad 'Umar Hâsyim, *Qawâ'id Ushûl al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 143; al-Thahhân, *Mushthalah al-Hadîts*, h. 18; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 301; Mulâkhathir, *Makânat al-Shahîhain*, h. 129.

[12] Maksud *zhanniy al-wurûd* adalah kebenaran beritanya tidak sampai pada tataran meyakinkan. Lihat Muhammad ibn 'Aliy ibn Muhammad al-Syaukâniy, *Irsyâd al-Fuhûl ila Tahqîq 'Ilm al-Ushûl*, (Makkah: al-Maktabat al-Tijâriyah Mushthafâ Ahmad al-Bâz, 1413 H/1993 M), h. 92-93; Mahmûd Syaltût, *al-Islâm Aqîdat wa Syarî'ah*, (Kairo: Dâr al-Qalam, 1966), h. 64-65; Abû Rayyah, *Adlwâ' 'alâ al-Sunnat*, h. 178-179.

[13] Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibiy, *al-Muwâfaqat fî Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.), jilid II, juz IV, h. 3; al-Adlâbiy, *Manhaj Naqd*, h. 239. Maksud *qathi'iy al-wurûd* adalah kebenaran beritanya sampai pada tataran meyakinkan. Lebih lanjut, lihat al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 151; 'Abd

seluruhnya berlangsung secara *mutawâtir*, maka sejumlah titik rawan akibat tertundanya proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis dapat teratasi. Itulah sebabnya, berbeda dengan al-Qur'an, tidak seluruh hadis mempunyai validitas yang tinggi jika dihadapkan pada kritik sejarah.

Dengan mempertimbangkan sejumlah faktor yang telah disebutkan, secara jelas diketahui bahwa posisi kitab hadis tidaklah sebanding dengan al-Qur'an. Sehingga dapat dimengerti jika Maurice Bucaille hanya mensejajarkan kitab hadis dengan Bibel. Menurutnya, kedua kitab ini mempunyai dua segi kesamaan: *pertama*, ditulis oleh pengarang-pengarang yang tidak menjadi saksi mata atas peristiwa yang mereka laporkan; dan *kedua*, ditulis lama setelah peristiwa itu terjadi.[14] Karena itu, sejarah penulisan kitab hadis dan Bibel masih menyimpan problem hermeneutik yang cukup pelik ketika dihadapkan pada kritik historis.

Problem historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis menjadi semakin rumit ketika mempertimbangkan faktor aliran di dalamnya. Meski sama-sama menyetujui hadis sebagai sumber otoritatif syariat Islam, tiga arus tradisional dalam Islam—Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah, dan Khawarij—diketahui memiliki sejarah *tadwîn* hadis sendiri-sendiri, dan pada gilirannya tiap-tiap kelompok mengakui karya kompilasi hadis yang berbeda satu sama lain. Perbedaan itu, menurut Arkoun, pada dasarnya merujuk kepada akar kultural yang berbeda dari tiap-tiap aliran yang bersaing untuk memonopoli hadis dan sekaligus mengontrolnya. Bentuk persaingan itu terlihat dalam berbagai hal, termasuk judul-judul bab pada masing-masing kompilasi hadis yang mencerminkan kemuliaan satu aliran atas aliran lainnya, dan masing-masing kelompok menganggap kompilasi hadis dari

al-Wahhâb Khalaf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Kuwaitiyah, 1388 H/1968 M), h. 42.

[14] Maurice Bucaille, *The Bible, the Qur'an and Science*, (Aligarh: Crescent Publishing Company, 1978), h. 243.

kelompok lainnya sebagai tidak sah dan palsu.[15] Studi tentang dinamika sejarah *tadwîn* hadis secara lintas aliran (inter-sektarian) akan mengungkap lebih jauh tentang pluralitas kitab hadis dan bagaimana faktor ideologis telah ikut memberikan pengaruh terhadap munculnya karya-karya kompilasi hadis yang berbeda di antara aliran-aliran Islam.

Agenda lain yang tak kalah pentingnya untuk dibicarakan adalah kerangka metodologis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis. Kajian seputar tema ini akan mengungkap data penting tentang bagaimana proses historis *tadwîn* hadis dibangun di atas landasan dan dasar-dasar metodologis yang kokoh. Pembentukan dasar-dasar metodologis itu sesungguhnya telah dilakukan oleh generasi awal Islam.[16] Para sahabat, tabiin, dan *atbâ‘ al-tâbi‘în*, telah

---

[15] Arkoun, *al-Fikr al-Islâmiy*, h. 102; Arkoun, *Rethinking Islam,* h. 45. Ini barangkali merupakan bagian dari sejarah masa lampau yang terus diwariskan kepada generasi sesudahnya. Namun, belakangan mulai muncul sikap yang lebih positif. Sebagai misal, kaum Syi‘ah mulai memakai koleksi hadis milik kaum Sunni, kendati mereka selektif dalam menerima hadis dari sahabat-sahabat Nabi saw. yang otoritasnya diakui, dan menganggap hadis dari para imam sepenuhnya otoritatif. Sehingga bukanlah hal yang aneh bila ada ulama Syi‘ah yang mengutip hadis-hadis dari ulama Sunni, seperti yang terdapat pada karya Muthahhari dan Thabathaba'i. Bahkan, Seyyed Hossein Nasr mengakui bahwa sebagian besar substansi hadis-hadis Syi‘ah pada dasarnya sama dengan yang ada di kalangan Sunni. Lebih lanjut, lihat R. Marston Speight, "Hadith", dalam John L. Esposito *et al.* (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, (New York: Oxford University Press, 1995), vol. II, h. 84; Haidar Bagir, "Syi‘ah versus Sunnah: Biar Menjadi Sejarah Masa Lampau", *Ulumul Qur'an*, no. 4, vol. VI, 1995, h. 3.

[16] Proses pembentukan dasar-dasar metodologis itu telah dimulai sejak periode sahabat. Nûr al-Dîn ‘Itr dan Sya‘bân Muhammad Ismâ'îl membagi tahap perkembangan ilmu hadis ke dalam tujuh fase. Fase *pertama*, fase pertumbuhan, yang berlangsung dari awal masa sahabat hingga akhir abad I H. Fase *kedua*, fase penyempurnaan bentuk tiap-tiap bidang hadis dan peletakan kaidah-kaidah oleh ulama tanpa disertai kodifikasi, yang berlangsung sejak awal abad II H hingga awal abad III H. Fase *ketiga*, fase kodifikasi cabang-cabang ilmu hadis secara terpisah-terpisah, yang berlangsung dari abad III H sampai pertengahan abad IV H. Fase *keempat*, fase penyusunan secara lebih menyeluruh dan munculnya disiplin ilmu-ilmu hadis secara terkodifikasi, yang berlangsung sejak pertengahan abad IV H sampai awal abad VII H. Fase *kelima*, fase kematangan dan kesempurnaan dalam kodifikasi ilmu-ilmu hadis, yang dimulai sejak VII sampai X H. Fase *keenam,* fase kemandekan dan

mengikuti kaidah-kaidah ilmiah dalam penerimaan hadis, meski belum dikemukakan secara eksplisit. Setelah mereka, para ahli hadis kemudian merumuskan kaidah untuk menerima hadis dan mengetahui periwayat yang dapat diterima atau ditolak, kriteria periwayatan, dan kaidah *al-jarh wa al-ta'dîl*.[17]

Dari sini dapat dimengerti jika seiring dengan perjalanan historis kompilasi dan kodifikasi hadis berkembang pula metode kritik dan *musthalah al-hadîts*. Zubayr Shiddiqi mengakui bahwa alamiah ketika seseorang tertarik kepada satu peristiwa dan mau menerima berita tentang peristiwa itu, maka ia menyelidiki karakter dan keabsahan pembawa berita, serta kejadian yang disampaikan.[18] Lebih tandas lagi, Abû Syuhbah mengungkapkan, "*al-jam' wa al-naqd sâra janban ilâ janbin*" (penghimpunan dan kritik hadis dilakukan secara beriringan).[19] Bahkan, menurut al-Jâbiriy, proses *tadwîn* dan *tabwîb*, dalam arti pengumpulan dan klasifikasi, tidak mungkin terlaksana tanpa adanya proses seleksi, koreksi, pengakhiran dan pengawalan.[20] Jika demikian, maka proses *tadwîn* hadis setidaknya melewati tiga langkah kegiatan yang berjalan beriringan: (1) pengumpulan hadis; (2) kritik hadis; dan (3) penyusunan kitab hadis.

---

kebekuan, yang terjadi sejak abad X H sampai abad XIV H. Fase *ketujuh*, fase kebangkitan di abad modern, yang berlangsung sejak awal abad XIV H sampai sekarang. Lihat Nûr al-Dîn 'Itr, *al-Madkhal ilâ 'Ulûm al-Hadîts*, (Madinah: al-Maktabat al-'Ilmiyah, 1972), h.18-19; Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîts*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1997 M), h. 36-70; Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur'ân wa al-Sunnat wa al-'Ulûm al-Islâmiyyah*, (Kairo: Dâr al-Anshâr, t.th.), juz II, h. 57-58.

[17] al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h.10-11.

[18] Muhammad Zubayr Shiddiqi, "The Science and Critique of Hadith ('*Ulûm al-Hadîth*)", dalam P. K. Koya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 85-86.

[19] Muhammad ibn Muhammad Abû Syuhbah, *al-Wasîth fî 'Ulûm wa Mushthalah al-Hadîts*, (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1427/2006 M), h. 81; Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat*, h. 37.

[20] Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj. Imam Khairi, (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), h. 104.

Usaha intelektual yang dibangun oleh para sarjana hadis dalam merumuskan perangkat metodologis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis tampaknya merupakan kontribusi besar yang barangkali tak tertandingi oleh para sarjana al-Qur'an sekalipun. Hal ini boleh jadi karena proses historis kompilasi dan kodifikasi (*jam'*) al-Qur'an tidak banyak dipermasalahkan dan otentisitasnya telah diakui secara luas sehingga tidak memerlukan perangkat metodologis seperti yang ada dalam proses *tadwîn* hadis. Lebih jauh, perangkat metodologis yang mereka ajukan dinilai telah memberikan kontribusi yang tidak kecil bagi perkembangan ilmu-ilmu lainnya, termasuk bidang sejarah dan historiografi Islam. Penilaian itu antara lain diungkapkan oleh 'Umar Hâsyim,[21] Abû Syuhbah,[22] Shubhiy al-Shâlih,[23] Akram Dliyâ' al-'Umariy,[24] Yusri Abdul Ghani Abdullah,[25] Azyumardi Azra,[26] dan Badri Yatim.[27]

Kontras dengan pendapat 'Umar Hâsyim dan beberapa sarjana lainnya, sebagian ahli tampak skeptis terhadap kontribusi studi *tadwîn* hadis dalam arus perkembangan historiografi Islam, dan sebaliknya mereka lebih menonjolkan pengaruh-pengaruh

---

[21] Ahmad 'Umar Hâsyim, *Manhaj al-Difâ' 'an al-Hadîts al-Nabawiy*, (Kairo: Wizârat al-Auqâf, 1410 H/1989 M), h.106.

[22] Abû Syuhbah, *Mushthalah al-Hadîts*, h. 82-85.

[23] al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 337.

[24] Akram Dliyâ' al-'Umariy, *Buhûts fî Târîkh al-Sunnat al-Musyarrafah*, (Madinah: Maktabat al-'Ulûm wa al-Hikam, 1415 H/1994 M), h. 273-276; Akram Dliyâ' al-'Umariy, *Madinan Society at the Time of the Prophet*, terj. Huda Khaththab, (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1411 H/1991 M), vol. I, h. 15-17.

[25] Yusri Abdul Ghani Abdullah, *Historiografi Islam: Dari Klasik hingga Modern*, terj. Budi Sudrajat, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h. 15-16.

[26] Azyumardi Azra, "Peranan Hadis dalam Perkembangan Historiografi Awal Islam", *Al-Hikmah*, no. 11, 1993, h. 36-56; Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 20-45; Azyumardi Azra, "Kata Pengantar", dalam M. Fethullah Gülen, *Versi Terdalam: Kehidupan Rasul Allah Muhammad Saw.*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. vi.

[27] Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 13, 41, 42, 55, 63, dan 80.

dari kebudayaan di luar Islam.[28] Dari situ kemudian muncul suatu asumsi bahwa tidak ada yang orisinal dalam historiografi Islam. Menyangkut kebenaran asumsi itu tampaknya masih perlu dilakukan studi lebih jauh. Karena itu, persoalan yang disebut terakhir juga layak untuk diteliti, di samping problem *tadwîn* hadis yang telah lebih awal diutarakan.

Penelitian tentang proses *tadwîn* hadis beserta kontribusinya dalam arus perkembangan historiografi Islam penting karena beberapa alasan. *Pertama*, proses *tadwîn* hadis dalam banyak hal masih diselimuti "misteri" dan mengundang kontroversi di kalangan para ahli yang hingga kini belum dicapai kesimpulan yang tuntas. Begitupun kontribusi *tadwîn* hadis terhadap historiografi Islam masih menyisakan perdebatan di kalangan para ahli. Karenanya, usaha untuk menyingkap "misteri" dan mencari penyelesaian terhadap kontroversi seputar *tadwîn* hadis berikut kontribusinya dalam perkembangan historiografi Islam dirasa penting dan mendesak.

Kedua, hadis maupun sejarah Islam menempati posisi yang istimewa dalam jantung kesadaran komunitas muslim. Hadis merupakan rekaman terhadap ucapan, tindakan, persetujuan, dan hal ihwal Nabi saw. yang masih terus menjadi rujukan umat Islam sampai kini. Sementara sejarah Islam merupakan rekaman terhadap seluruh aspek kehidupan Nabi saw., sahabat, dan umat Islam di masa lampau yang seringkali dijadikan contoh teladan dalam kehidupan umat Islam dari dahulu hingga kini. Dengan demikian, hadis dan sejarah Islam bukanlah data kesejarahan yang mati atau hanya merupakan bagian dari masa silam, tetapi lebih

[28] Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'ad to Whos's Who*, (Boulder, London: Lynne Rienner Publishers, 1994), h. 4; W. Heffening, "Tabakât", dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.), *First Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1987), Supplement, vol. IX, h. 215; W. Heffening, "Thabaqât", dalam Ahmad al-Syantanâwiy *et al.* (ed.), *Dâ'irat al-Ma'ârif al-Islâmiyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), juz XV, h. 77; Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, (Leiden: E. J. Brill, 1968), h. 31-33, 76. Silang pendapat itu akan dikupas lebih jauh pada pembahasan bab V.

dari itu keduanya merupakan fenomena yang terus hidup dalam jantung kesadaran komunitas muslim. Karenanya, *tadwîn* hadis dan historiografi Islam merupakan persoalan klasik yang senantiasa aktual dibicarakan.

Ketiga, hadis dan sejarah Islam pada dasarnya merupakan dua cabang disiplin ilmu yang mempunyai keterkaitan erat. Lebih jauh, kajian sejarah Islam pada awalnya merupakan cabang dari studi hadis. Sehingga hampir dapat dipastikan jika historiografi Islam yang lebih awal banyak dipengaruhi oleh studi hadis. Namun, yang terjadi kemudian, kedua cabang disiplin ilmu itu cenderung berjalan sendiri-sendiri dan seolah tidak ada keterkaitan antara keduanya. Apalagi setelah sejarawan muslim mengadopsi metode kritik historis dari Barat, maka hubungan antara studi hadis dan historiografi Islam tampak semakin jauh. Di sejumlah universitas Islam—termasuk UIN dan IAIN—studi hadis dan sejarah Islam merupakan dua bidang kajian yang satu dengan lainnya tidak saling berhubungan dan ditempatkan pada fakultas yang terpisah. Selain itu, alasan yang tak kalah menariknya, para penulis historiografi awal Islam hampir keseluruhannya adalah ahli hadis. Atas dasar itu, maka melacak kontribusi *tadwîn* hadis terhadap historiografi Islam mempunyai alasan yang tepat.

Berdasarkan butir-butir pemikiran yang telah tersaji di muka, maka diketahui bahwa *tadwîn* hadis beserta kontribusinya dalam historiografi Islam merupakan persoalan yang cukup penting dan menarik untuk didiskusikan dalam kancah studi hadis. Karena alasan itulah persoalan ini patut diangkat dalam penelitian ilmiah.

Studi ini berusaha memusatkan perhatian pada masalah pokok tentang bagaimana dinamika yang terjadi dalam proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis dan sejauh mana hal itu memberikan kontribusi terhadap perkembangan historiografi Islam. Agar diperoleh jawaban yang tuntas, masalah pokok tersebut dirinci lagi ke dalam sub-sub masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep dasar *tadwîn* hadis? Apakah ada perbedaan yang mendasar antara konsep *tadwîn* dengan konsep-konsep sejenis lainnya, seperti *tashnîf*, *ta'lîf*, *jam'*, dan *kitâbah*?
2. Bagaimana proses historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis? Mengapa muncul karya-karya kompilasi hadis yang berbeda di antara aliran-aliran dalam Islam?
3. Bagaimana perangkat metodologis yang digunakan dalam proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis tersebut? Sub masalah ketiga ini dapat dirinci lagi menjadi tiga sub sub masalah berikut:
   a. Bagaimana metode pengumpulan sumber (hadis) yang digunakan dalam proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis?
   b. Bagaimana metode kritik sumber (hadis) yang digunakan selama proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis?
   c. Bagaimana metode penyusunan atau penulisan yang dipakai selama proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis?
4. Apa saja sumbangan materi dan bagaimana kontribusi metodologis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis dalam arus perkembangan historiografi Islam?

Karena perjalanan sejarah kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis melewati serangkaian fase historis yang panjang dan melintasi medan yang luas, setidaknya mencakup tiga arus tradisional dalam Islam—Khawarij, Syi'ah, dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah—yang masing-masing mempunyai sejarah *tadwîn* hadis sendiri-sendiri, maka pembahasan *tadwîn* hadis di sini hanya difokuskan pada aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Alasannya karena kedua arus tradisional itu masih eksis di dunia Islam hingga kini dan memiliki tradisi keilmuan yang demikian mantap—termasuk bidang hadis—sehingga masih memungkinkan untuk melakukan pelacakan sumber. Sementara dari segi waktu, pembahasan dibatasi pada abad I H sampai V H karena sepanjang abad ini proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*)

hadis mengalami perkembangan yang cukup kreatif dan dinamis dibandingkan abad-abad sesudahnya. Seperti yang akan dibuktikan nanti, kegiatan kompilasi dan kodifikasi hadis telah berlangsung sejak abad I H dan kegiatan ini terus berlanjut hingga mencapai puncaknya pada abad III H (kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah) serta abad IV H dan V H (kalangan Syi'ah). Selanjutnya, menyangkut kontribusi *tadwîn* hadis terhadap perkembangan historiografi Islam, pembahasannya hanya akan diarahkan pada dua aspek, yakni aspek materi dan metodologi. Sementara dari segi waktu, perkembangan historiografi Islam juga dibatasi dari abad I H hingga V H.

Sejauh ini, telah ada beberapa karya penelitian ilmiah ataupun buku yang mengungkap persoalan *tadwîn* hadis. Pada bagian berikut akan diulas beberapa karya yang dianggap penting. Karya paling awal tentang subjek ini yang masih bertahan hingga kini adalah kitab *Taqyîd al-'Ilm* yang ditulis oleh al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H).[29] Ditilik dari metode pembahasannya, karya ini tampaknya berbeda dengan karya-karya sejenis yang muncul pada abad kontemporer. Dalam membahas kitab tersebut, al-Baghdâdiy umumnya mendasarkan diri pada metode riwayat, yakni dengan menghimpun sejumlah besar riwayat yang berkaitan dengan problem penulisan hadis. Pada bagian pertama, penulis menyajikan riwayat-riwayat yang melarang atau menolak penulisan hadis, baik dari Nabi saw., sahabat, ataupun tabiin. Pada bagian kedua disebutkan alasan-alasan hukum (*'illa<u>t</u>*) seputar larangan penulisan hadis yang didasarkan pada sejumlah riwayat. Pada bagian ketiga dikemukakan riwayat-riwayat yang membolehkan penulisan hadis, baik dari Nabi saw., sahabat, ataupun tabiin, dan juga dijelaskan seputar keutamaan kitab dan hal-hal yang terkait dengannya.

[29] Abû Bakr A<u>h</u>mad ibn 'Aliy ibn Tsâbit al-Khathîb al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, (t.t.: Dâr I<u>h</u>yâ' al-Sunna<u>t</u> al-Nabawiyah, 1974), h. 28-150.

Karya akademis selanjutnya yang patut disebutkan adalah *al-Sunnat qabl al-Tadwîn* karya Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb.[30] Karya yang semula merupakan tesis magister pada Universitas al-Azhâr, ini telah dinilai oleh Juynboll sebagai sebuah studi yang luas lagi komprehensif mengenai hadis, dan disertai bibliografi yang bagus.[31] Di dalam karya ini dilakukan pelacakan terhadap dokumen-dokumen hadis yang ditulis pada masa Nabi saw., sahabat, dan tabiin. Akhirnya diketahui bahwa kegiatan *tadwîn* hadis yang bersifat individual telah dimulai sejak dini, yakni pada periode Nabi saw. dan sahabat. Temuan ilmiah ini sekaligus merupakan koreksi terhadap kesalahan yang terlanjur berkembang bahwa hadis tidak pernah dituliskan sampai awal abad II H.

Studi yang cukup komprehensif mengenai subjek ini dilakukan oleh Muhammad ibn Mathar al-Zahrâniy melalui karyanya *Tadwîn al-Sunnat al-Nabawiyyah.*[32] Karya ini merupakan kajian historis dan metodologis terhadap proses *tadwîn* hadis dari abad I hingga IX H. Pembahasannya bukan hanya menyangkut perkembangan sejarah *tadwîn* hadis, tetapi juga metode yang dipakai dalam kegiatan tersebut.

Kajian akademis yang tak kurang komprehensifnya mengenai subjek ini dapat ditemukan dalam kitab *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn* karya Abû Zahwu.[33] Dalam karyanya ini, Abû Zahwu telah memotret perjalanan sejarah hadis berikut proses kodifikasinya sejak abad I H hingga abad XIV H yang dibagi menjadi tujuh periode: periode *pertama*, masa Nabi saw.; periode *kedua*, masa *al-khulafâ' al-râsyidûn*; periode *ketiga*, masa pasca *al-khulafâ' al-râsyidûn* sampai akhir abad I H; periode *keempat*, abad II H; periode *kelima*,

---

[30] Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M), h. 293-382.

[31] Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, h. 40.

[32] Muhammad ibn Mathar al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat al-Nabawiyyah*, (Tha'if: Maktabat al-Shâdiq, 1412 H), h. 65-250.

[33] Muhammad Muhammad Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th.), h. 46-495.

abad III H; periode *keenam*, mulai tahun 300 H sampai 656 H; dan periode *ketujuh*, mulai tahun 656 H sampai sekarang.

Karya akademis lainnya yang juga layak disebutkan di sini adalah *Buhûts fî Târîkh al-Sunnat al-Musyarrafah* yang disusun oleh Akram Dliyâ' al-'Umariy.[34] Semula kitab ini merupakan tesis magister di bidang sejarah Islam pada Fakultas Sastra Universitas Baghdad.[35] Dalam kitabnya, al-'Umariy berusaha menelusuri jejak historis *tadwîn* hadis dari masa Nabi saw. hingga abad V H. Selain itu, ia juga berusaha melacak karya-karya biografis tentang para periwayat (*rijâl*) hadis. Yang cukup menarik dan sekaligus membedakannya dengan karya-karya di muka, buku ini selain menyajikan karya-karya *rijâl* yang ditulis oleh kalangan ulama hadis Sunni, juga menyinggung secara sekilas karya-karya biografis (*kutub al-rijâl*) yang disusun oleh kalangan ulama hadis Syi'ah. Namun sayangnya, dalam buku ini tidak disinggung sama sekali karya-karya kompilasi hadis yang ditulis oleh para ulama Syi'ah. Berbeda dengan studi-studi sebelumnya yang secara umum menempatkan subjek ini sebagai bagian dari studi hadis, al-'Umariy berusaha meletakkan sejarah hadis sebagai bagian yang tak terpisahkan dari kajian sejarah Islam secara lebih luas.

Studi mengenai perkembangan *tadwîn* hadis di kalangan Syi'ah masa awal ditulis oleh Mushthafâ Qushair al-'Âmiliy dalam bukunya *Kitâb 'Aliy 'Alaih al-Salâm wa al-Tadwîn al-Mubakkir li al-Sunnat al-Nabawiyyat al-Syarîfah*.[36] Menurutnya, *tadwîn* hadis secara resmi bagi kalangan Syi'ah telah berlangsung sejak periode Nabi saw. dan atas prakarsa beliau sendiri. Nabi saw. telah mendiktekan kepada 'Aliy ibn Abî Thâlib sebuah sahifah besar yang biasa disebut dengan *al-Shahîfat al-Jâmi'ah* atau *Kitâb 'Aliy 'alaih al-Salâm*. Di dalamnya memuat berbagai hal mulai masalah

---

[34] al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 11-430.

[35] al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 499.

[36] Mushthafâ Qushair al-'Âmiliy, *Kitâb 'Aliy 'Alaih al-Salâm wa al-Tadwîn al-Mubakkir li al-Sunnat al-Nabawiyyat al-Syarîfah*, (t.t.: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-'Allâqat al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M), h. 21-77.

hukum hingga masalah hari kebangkitan. Selain itu, karya yang sama juga menelusuri beberapa sahifah lain yang ada di tangan Ahli Bait. Studi historis tentang proses *tadwîn* hadis juga pernah dilakukan oleh seorang sarjana Syi'ah lainnya, Rasul Ja'fariyan, melalui karyanya *Penulisan dan Penghimpunan Hadis: Kajian Historis.*[37] Buku kecil ini merupakan hasil terjemahan dari tulisan Ja'fariyan yang dimuat dalam jurnal *Al-Tawhid*, vol. V, no. 2-4, vol. VI, no. 1. Dalam karyanya ini, Ja'fariyan berusaha menelusuri tradisi penulisan hadis, tidak hanya terbatas di kalangan Syi'ah, tetapi juga di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah. Berdasarkan hasil penelusurannya, proses penulisan hadis di kalangan Syi'ah telah dimulai sejak masa yang paling awal dalam sejarah Islam dan para imam Syi'ah justru yang memerintahkan penulisan hadis. Sementara aktivitas yang sama di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah baru terjadi pada abad-abad berikutnya karena adanya larangan dari para khalifah Sunni. Kalaupun ada aktivitas penulisan hadis dari masa awal Islam, maka jumlahnya sangat terbatas.

Mu<u>h</u>ammad Ridlâ al-Jalâliy, seorang sarjana Syi'ah, melalui karyanya *Tadwîn al-Sunnat al-Syarîfah* telah melakukan kajian yang cukup mendalam tentang perkembangan awal *tadwîn* hadis, terutama di kalangan mazhab Ahli Bait, yang kemudian dibandingkan dengan aliran Islam lainnya.[38] Dalam studinya itu, ia berkesimpulan bahwa hadis telah dituliskan sejak periode Nabi saw. Salah satu dokumen hadis yang pernah dicatat waktu itu adalah *Kitâb 'Aliy 'alaih al-Salâm*. Selain itu, juga terdapat sejumlah dokumen hadis yang ditulis oleh para imam Syi'ah sepeninggal 'Aliy. Namun, berbeda dengan dua karya sarjana Syi'ah sebelumnya, karya ini secara luas juga mengungkapkan

---

[37] Rasul Ja'fariyan, *Penulisan dan Penghimpunan Hadis: Kajian Historis*, terj. Dedy Djamaluddin Malik, (Jakarta: Lentera, 1413 H/1992 M), h. 1-100.

[38] al-Sayyid Mu<u>h</u>ammad Ridlâ al-<u>H</u>usainiy al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat al-Syarîfah*, (Qum: Markaz al-Nasyr-Maktab al-I'lâm al-Islâmiy, 1413 H), h. 21-564.

keberadaan dokumen-dokumen hadis yang ditulis oleh para ulama non-Ahli Bait, khususnya dari kalangan sahabat dan tabiin.

Ali al-Shahristâniy, penulis Syi'ah lainnya, juga melakukan kajian terhadap subjek ini dalam bukunya *Man' Tadwîn al-Hadîts* yang telah dialihbahasakan dengan judul *The Prohibition of Recording the Hadith: Causes and Effects*. [39] Karya ini secara luas mengkaji sebab-sebab dilarangnya penulisan hadis berikut dampak-dampaknya. Larangan itu pada dasarnya datang dari para penguasa dan ulama Sunni. Sementara kalangan Ahli Bait sejak awal justru mendorong penulisan hadis. Dalam karya ini pun ditunjukkan naskah-naskah hadis yang disusun oleh para imam dan ulama Syi'ah.

Karya-karya akademis yang telah disebutkan pada umumnya ditulis dengan mengikuti sudut pandang ortodoksi Islam (Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah), kecuali karya al-'Âmiliy, Ja'fariyan, Ridlâ al-Jalâliy, dan al-Shahristâniy, yang disusun dengan menggunakan sudut pandang Syi'ah. Sebenarnya ada beberapa karya kesarjanaan muslim maupun Barat yang ditulis dengan pendekatan baru dan boleh jadi akan menjembatani kesenjangan antara metode kesarjanaan Barat dan pandangan ortodoksi Islam. Salah satu karya dimaksud adalah *Studies in Early Hadith Literature* yang ditulis oleh Muhammad Mustafa Azami.[40] Dalam edisi Arabnya, buku ini diberi judul *Dirâsat fî al-Hadîts al-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*.[41] Karya itu berasal dari disertasi doktoral yang diajukan pada Universitas Cambridge di bawah supervisi Serjeant. Di Barat karya itu memperoleh pujian antara lain dari Arberry sebagai karya pioner yang bernilai sangat tinggi dan dikerjakan menurut standar keilmuan yang teliti. Selain itu, juga dinilai sebagai salah satu investigasi paling orisinal dan menggairahkan di bidangnya

---

[39] Sayyid Ali al-Shahristâniy, *The Prohibition of Recording the Hadith: Causes and Effects*, terj. Badr Shahin, (Qum: Ansariyan Publications, 2004), h. 504-505.

[40] Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), h. 1-291.

[41] Muhammad Mustafa Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts al-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1413 H/1992 M), juz I dan II, h. 1-712.

pada abad modern.[42] Di dunia Islam, karya itu juga memperoleh penghargaan yang tinggi dan bahkan berhasil mengantarkan Azami meraih hadiah internasional Raja Faisal. Azami telah menelusuri secara cermat naskah-naskah hadis yang dicatat mulai masa Nabi saw, sahabat, hingga awal abad II H. Akhirnya, berdasarkan bukti-bukti yang ada, disimpulkan bahwa kebanyakan hadis telah diabadikan dalam dokumen tertulis selama masa hidup para sahabat.

Karya Imtiyâz A<u>h</u>mad, *Dalâ'il al-Tautsîq al-Mubakkir li al-Sunna<u>t</u> wa al-<u>H</u>adîts* juga mempunyai pendekatan yang searah dengan karya Azami. Buku ini merupakan terjemahan dari karya disertasi penulis di Universitas Edinburgh dengan judul *The Significance of Sunnah and Hadith and Their Early Documentation* di bawah bimbingan Montgomery Watt. Di dalamnya mencoba melacak dokumen-dokumen hadis masa awal, baik dari periode Nabi saw., sahabat, maupun tabiin. Sisi menarik dari karya ini adalah tesisnya bahwa dokumentasi tertulis hadis yang bersifat resmi telah dimulai pada periode Nabi saw., misalnya berupa kitab tentang sedekah, peraturan tentang zakat dan peraturan perundang-undangan yang tertulis lainnya, pakta-pakta dan perjanjian-perjanjian, surat-surat Nabi saw., dan seterusnya.[43]

Pendekatan baru dalam studi *tadwîn* hadis juga dilakukan oleh Nabia Abbott melalui karyanya *Studies in Arabic Literary Papyri: Qur'anic Commentary and Tradition.*[44] Karya ini menyajikan penelusuran yang cukup cermat dan sistematis mengenai papirus-papirus hadis masa awal. Menurut Abbott, sebagian hadis telah dicatat pada masa Nabi saw. Karya penting lainnya yang masih senafas adalah *Geschichte des Arabischen Schrifttums,* vol. I yang

---

[42] A. J. Arberry, "Foreword", dalam Azami, *Early Hadith Literature*, h. vii.

[43] Imtiyâz A<u>h</u>mad, *Dalâ'il al-Tautsîq al-Mubakkir li al-Sunna<u>t</u> wa al-<u>H</u>adîts*, (Kairo: Dâr al-Wafâ' li al-Thibâ'a<u>t</u> wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1410 H/1990 M), h. 147-590.

[44] Abbott, *Arabic Literary Papyri*, vol. II, h. 1-83.

ditulis oleh Fuat Sezgin.[45] Dalam karyanya yang terdiri dari 9 volume ini, pada vol. I Sezgin menguraikan secara kritis dan mendalam terhadap tulisan-tulisan hadis yang beredar pada abad I H hingga IV H.

Fokus studi karya-karya terdahulu umumnya diarahkan pada tradisi *tadwîn* hadis yang berlangsung di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah atau Syi'ah secara linear dan belum ada yang mencoba melakukan tinjauan ulang secara kritis dan komprehensif, misalnya dengan mempertemukan antara tradisi *tadwîn* hadis yang berlangsung di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Padahal, tinjauan ulang semacam ini, menurut Arkoun, akan dapat memecahkan problem tradisi Islam secara menyeluruh dari sudut pandang yang benar-benar historis.[46] Memang harus diakui bahwa karya Rasul Ja'farian di muka telah berusaha membandingkan antara tradisi *tadwîn* hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Akan tetapi, buku kecil itu, selain pembahasannya singkat, juga masih kurang objektif dan berimbang jika dilihat dari perspektif Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah. Demikian pula halnya, dengan karya Mu<u>h</u>ammad 'Ajjâj al-Khathîb, *al-Sunna<u>t</u> qabl al-Tadwîn* yang telah disebutkan di muka. Dalam karya ini telah disajikan pembahasan secara mendalam tentang tradisi *tadwîn* hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan sedikit disinggung tentang tradisi *tadwîn* hadis di kalangan Syi'ah. Namun, pembahasannya tentang tradisi *tadwîn* hadis di kalangan yang disebut terakhir tampak kurang objektif dan berimbang.[47] Selain itu, ada satu karya lagi yang ditulis oleh seorang ulama Syi'ah, Mu<u>h</u>ammad Shâdiq Najmiy yang berjudul *Ta'ammulât fî al-Sha<u>h</u>i<u>h</u>ain*.[48] Di dalam karya ini disajikan pembahasan tentang sejarah *tadwîn* hadis menurut kalangan Ahl

---

[45] Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (Leiden: E.J. Brill, 1969), vol. I, h. 53-233.

[46] Arkoun, *al-Fikr al-Islâmiy*, h. 102; Arkoun, *Rethinking Islam*, h. 46.

[47] al-Khathîb, *al-Sunna<u>t</u> qabl al-Tadwîn*, h. 364-373.

[48] Najmiy, *Ta'ammulât fî al-Sha<u>h</u>î<u>h</u>ain*, h. 32-49.

al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah dan Syi‘ah. Akan tetapi, pembahasan di dalamnya juga cenderung subjektif dan tendensius, sehingga tidak banyak membantu untuk menjernihkan persoalan. Studi perbandingan yang lebih berimbang dan objektif mengenai subjek ini—dengan mempertemukan tradisi *tadwîn* di kalangan mazhab Ahli Bait dan mazhab-mazhab Islam lainnya, khususnya Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah—telah ditempuh oleh Muhammad Ridlâ al-Jalâliy dalam karyanya yang telah disebutkan sebelumnya.[49] Namun sayangnya, pembahasan *tadwîn* hadis dalam karya itu hanya terbatas pada periode kenabian, sahabat, hingga tabiin.

Seluruh karya yang telah disebutkan tidak ada satu pun yang mencoba melihat keterkaitan *tadwîn* hadis dengan historiografi Islam. Tulisan Azyumardi Azra berjudul "Peranan Hadis dalam Perkembangan Historiografi Awal Islam",[50] termasuk karya penting yang berusaha melacak kontribusi literatur hadis terhadap perkembangan historiografi Islam. Karya yang semula merupakan makalah orasi ilmiah pada Dies Natalis ke-36 IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, ini menyajikan informasi penting tentang perkembangan awal literatur hadis beserta kontribusinya dalam perkembangan historiografi awal Islam. Seperti layaknya makalah, dalam tulisan ini hanya disajikan pembahasan yang singkat saja. Akan tetapi, kelebihannya, tulisan itu telah menjadi inspirasi paling penting bagi munculnya studi ini.

Karya lain yang perlu dicatat adalah *Early Muslim Historiography* oleh Nisar Ahmed Faruqi. Dalam bab VII buku ini, Faruqi berusaha menelusuri literatur-literatur hadis periode awal. Selain itu, juga sedikit disinggung tentang peran hadis yang sangat penting sebagai sumber sejarah Islam awal. Selanjutnya, dalam bab IX karyanya, Faruqi mencoba melacak perkembangan

[49] al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 197-254.

[50] Azra, "Peranan Hadis", h. 35-56; Azra, *Historiografi Islam*, h. 19-45.

literatur-literatur *sîrah* dan *maghâziy*, serta pengaruh kuat disiplin hadis terhadap perkembangan literatur-literatur tersebut.[51]

Ahmad Amîn dalam *Fajr al-Islâm* pernah pula menelusuri sejarah kompilasi dan kodifikasi hadis, serta kontribusi metodologis literatur hadis terhadap historiografi Islam. Menurut ahli sejarah, ini literatur-literatur sejarah Islam awal seperti *Sîrah* karya Ibn Hisyâm dan *Futûh al-Buldân* karya al-Balâdzuriy, hampir semuanya mengikuti metode dan *uslûb* hadis.[52] Sementara itu, Ibn Khaldûn dalam karyanya, *Muqaddimah* yang terkenal itu mengungkapkan tentang pentingnya metode kritik hadis (*al-ta'dîl wa al-tajrîh*) untuk menguji kebenaran narasi sejarah. Akan tetapi, metode ini bukan satu-satunya alat uji untuk mengukur kebenaran narasi sejarah. Berita-berita tentang suatu peristiwa, misalnya, tingkat kebenarannya harus pula dilihat dari segi kemungkinan terjadinya dan yang terakhir ini justru lebih penting dari sekadar *al-ta'dîl wa al-tajrîh*.[53]

Shubhiy al-Shâlih dalam kitabnya *'Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahuhu*, terutama pada bab IV, pasal 3, dan bab V, pasal 1, telah melakukan pelacakan tentang pengaruh studi hadis terhadap ilmu sastra (*adab*), sejarah (*târîkh*) dan biografi (*sîrah*), serangan-serangan militer (*maghâziy*) dan penaklukan-penaklukan (*futûh*), serta kumpulan biografi (*tarâjim*) dan lapisan-lapisan generasi (*thabaqât*).[54] Begitu pula halnya, 'Aliy al-Râjihiy dalam karyanya *Mushthalah al-Hadîts wa Atsaruhu 'alâ al-Dars al-Lughawiy 'inda al-'Arab*, telah melakukan penelusuran seputar pengaruh disiplin ilmu hadis terhadap studi bahasa (*lughah*) dan, dalam batas-batas

[51] Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1979), h. 171-280.

[52] Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 202-215.

[53] 'Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimat Ibn Khaldûn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 35-37.

[54] al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 315-348.

tertentu, juga sastra Arab (*adab*).[55] Hanya saja, lingkup studi bahasa dan sastra dalam karya ini tampaknya tidak dimaksudkan untuk pengertian yang luas, sehingga dapat mencakup studi sejarah. Selain itu, Zubayr Shiddiqi melalui tulisannya yang berjudul "Hadith Literature: Influence on Arabic Linguistics and Lexicography" berusaha melacak secara singkat pengaruh literatur hadis terhadap bahasa Arab ataupun penyusunan kamus Arab, dan dalam batas-batas tertentu termasuk pula kamus biografis.[56]

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*), yang menggunakan sumber-sumber kepustakaan dalam membahas masalah pokok dan sub-sub masalah yang telah dirumuskan. Karena subjek utama studi ini berkisar pada proses historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis, maka metode yang pertama-tama diambil dalam langkah pengumpulan data adalah metode historis.[57] Metode ini sangat berguna untuk merekonstruksi jejak peninggalan hadis secara akurat dan objektif. Dengan metode historis, studi ini berusaha mengungkap secara objektif berbagai fakta dan pandangan yang muncul di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Di sini kedua mazhab diposisikan pada jarak yang sama secara kritis.[58] Sehingga

---

[55] Syaraf al-Dîn 'Aliy al-Râjihiy, *Mushthalah al-Hadîts wa Atsaruhu 'alâ al-Dars al-Lughawiy 'Inda al-'Arab* (Beirut: Dâr al-Nahdlat al-'Arabiyah, 1983 M), h. 11-285.

[56] Muhammad Zubayr Shiddiqi, "Hadith Literature: Influence on Arabic Linguistics and Lexicography" dalam Mohamed Teher (ed.), *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, (New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 1998), vol. XI, h. 126-140.

[57] Metode historis merupakan metode penelitian yang bertujuan untuk merekonstruksi masa lampau secara sistematis dan objektif dengan cara mengumpulkan, mengevaluasi, memverifikasi, dan mensistesiskan bukti untuk menetapkan fakta-fakta dan mencapai kesimpulan yang tegak. Lihat Stephen Issac dan William B. Michael, *Hanbook in Research and Evaluation*, (California: Robert R. Knapp, Publisher, 1974), h. 14-17.

[58] Hal ini sejalan dengan pernyataan Arkoun bahwa seorang sejarawan semestinya menempatkan aliran-aliran Islam pada jarak yang sama secara kritis, tanpa ada pretensi untuk membenarkan suatu pandangan yang dominan. Jika seorang sejarawan telah terlibat dalam pembenaran salah satu klaim, maka ia

munculnya berbagai pandangan yang berbeda dari kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah seputar problem *tadwîn* hadis akan diungkapkan sebagai sebuah realitas sejarah, tanpa berpretensi untuk terlibat dalam pembenaran pandangan tertentu. Lebih jauh, metode historis dalam konteks ini bukan hanya memaparkan fakta-fakta historis secara vertikal, linear, dan kronologis-diakronis, tetapi juga melihat secara horizontal dengan mengungkap keterkaitan dan keterpengaruhan, baik dari sisi ideologi ataupun nalar yang ada pada diri pengarang.[59]

Selain itu, untuk melacak pengaruh atau kontribusi[60] *tadwîn* hadis terhadap perkembangan historiografi Islam, dalam studi ini digunakan metode historis-komparatif. Hal itu dilakuan dengan cara menelusuri jejak kemunculan kedua disiplin tersebut hingga masa yang paling awal dalam sejarah Islam, dan sekaligus melakukan studi perbandingan antara keduanya, sehingga dapat diketahui bagaimana kontribusi *tadwîn* hadis dalam arus perkembangan historiografi Islam.

Dalam konteks studi sejarah, pengukuran terhadap pengaruh sendiri pada dasarnya merupakan proses yang bersifat subjektif.

---

tidak lagi berposisi sebagai sejarawan, melainkan sebagai seorang yang partisan. Lihat Arkoun, *al-Fikr al-Islâmiy*, h. 247.

[59] Penjelasan tentang metode itu misalnya dapat dilihat dalam Arkoun, *al-Fikr al-Islâmiy*, h. 240; Mohammed Arkoun, "Metode Kritik Akal Islam", wawancara dengan Hashem Shaleh, *Ulumul Qur'an*, no. 5 dan 6, 1994, h. 163.

[60] Istilah "pengaruh" (*influence*) dan "kontribusi" (*contribution*) sering dipakai oleh para penulis dalam karya mereka. Sebagian sarjana, seperti W. Montgomery Watt, Muhammad A. R. Khan, Ziauddin Ahmad, dan I. H. Qureshi, telah menggunakan istilah "pengaruh" (*influence*) dan "kontribusi" (*contribution*) secara bergantian dengan makna yang kurang lebih sama. Lihat W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), h. 1; Muhammad A. R. Khan, *A Brief Survey of Muslim Contribution to Science and Culture*, (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1993), h. 63-64; Ziauddin Ahmad, *Influence of Islam on World Civilization*, (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1996), h. 18-19; I. H. Qureshi, "Historiography", dalam M. M. Syarif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, (Pakistan: Royal Book Company, 1983), vol. II, h. 1197. Dalam studi ini pun istilah "pengaruh" dan "kontribusi" dipakai secara bergantian dengan maksud yang kurang lebih sama.

Walaupun begitu, Louis Gottschalk telah mengajukan konsiderasi-konsiderasi yang dapat menegaskan bahwa suatu tokoh, benda, dan peristiwa sejarah memberikan pengaruh atau kontribusi terhadap yang lain: (1) jika A mempunyai pengaruh terhadap B, maka A tentunya merupakan anteseden (hal yang mendahului) atau minimal bersamaan waktunya dengan B; (2) kemiripan pikiran atau perilaku B dengan A mungkin pula merupakan indikasi mengenai adanya pengaruh, namun secara intrinsik dalam dirinya sendiri tidak cukup untuk membuktikan hal itu. Begitupun ketidakmiripan bukan merupakan bukti tentang tidak adanya pengaruh, karena pengaruh itu mungkin merupakan suatu protes atau reaksi nyata yang menghasilkan seperangkat gagasan atau perilaku yang tidak dapat diterangkan dengan cara lain; (3) pengakuan B mengenai pengaruh A, mungkin pula membantu dalam menegaskan pengaruh, tetapi pengaruh itu mengkin saja dapat bekerja secara efektif meski tidak diketahui dan karenanya juga tidak diakui. Di lain pihak, suatu pengaruh mungkin diakui secara tulus, namun dalam kenyataannya lebih merupakan imajinasi daripada realitas, misalnya apabila pengarang memperlihatkan preferensi dan kesetiaan sastra atau seni, atau apabila pengarang mempergunakan kutipan untuk memperoleh efek retoris; dan (4) karena semua bentuk pengujian tersebut, kecuali ujian waktu, tidak bersifat memastikan, padahal waktu hanya memberikan kepastian apabila dapat dibuktikan adanya suatu anakronisme dalam urutan sebab-akibat, maka bukti yang paling baik bahwa B dipengaruhi oleh A adalah mencoba mengeliminasi sebab-sebab lain yang muncul pada pikiran dan tindakan B.[61]

---

[61] Louis Gottschalk, *Understanding History: A Primer of Historical Method*, (New York: Alfred A. Knopf, 1964), h. 249-250. Dalam konteks penelitian sejarah, definisi pengaruh (*influence*) sendiri, seperti diungkapkan Gottschalk, yaitu "*a persistent, shaping effect upon the thought and behavior of human being, singly or collectively*." (suatu bentuk efek yang bersifat teguh dan membentuk terhadap pemikiran dan tingkah laku manusia, baik secara perorangan ataupun kolektif). Lihat Gottschalk, *Understanding History*, h. 233.

Berdasarkan konsiderasi-konsiderasi di atas, maka pengaruh atau kontribusi *tadwîn* hadis terhadap perkembangan historiografi Islam dapat diuji dengan cara: (1) menelusuri jejak sejarah *tadwîn* hadis dan historiografi Islam pada masa yang paling awal dalam sejarah Islam, sehingga diketahui bahwa literatur hadis lebih dahulu muncul daripada karya historiografi Islam, dan bahkan pada awalnya studi sejarah Islam merupakan bagian yang tak terpisahkan dari studi hadis; (2) melihat kesamaan-kesamaan atau kemiripan-kemiripan antara literatur hadis dan karya historiografi Islam dalam hal isi dan metodologi; (3) melacak pengakuan dari sejumlah ahli sejarah tentang pengaruh *tadwîn* hadis dalam arus perkembangan historiografi Islam, baik lewat pengakuan langsung ataupun dalam bentuk pengutipan; dan (4) mencoba mengeliminasi sebab-sebab lain di luar *tadwîn* hadis yang mungkin pula memberikan pengaruh terhadap perkembangan historiografi Islam.

Namun demikian, karena hadis merupakan masalah sensitif yang bersentuhan langsung dengan jantung kesadaran keagamaan umat Islam, maka penggunaan metode historis atau historis-komparatif dianggap belum memadai. Untuk melengkapinya dalam studi ini juga diterapkan metode *ushûl al-hadîts* (*mushthalah al-hadîts*).[62] Jadi, penelitian ini berupaya memadukan antara metode historis atau historis-komparatif di satu sisi dengan metode *ushûl al-hadîts* (metodologi hadis) di sisi yang lain. Para sarjana hadis sendiri pada dasarnya terbuka terhadap semua kritik yang ditujukan terhadap karya-karya hadis, sepanjang kritik itu tidak didasarkan pada asumsi yang keliru bahwa tidak ditemukannya rekaman tertulis menjadi petunjuk atas tiadanya

---

[62] *Mushthalah al-Hadîts* adalah kaidah-kaidah untuk mengetahui kondisi sanad dan matan hadis, periwayatan hadis, dan sifat-sifat periwayat. Lihat Ibrâhîm Dasûkiy al-Syahâwiy, *Mushthalah al-Hadîts,* (t.t.; Syirkat al-Thibâ'at al-Fanniyat al-Muttahidah, t.th.), h. 6; al-Thahhan, *Mushthalah al-Hadîts*, h. 14; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 7-8. Dalam *mushthalah al-hadîts* sendiri tercakup berbagai cabang disiplin ilmu hadis, di antaranya yang terpenting dan relevan dengan studi ini adalah: ilmu *târîkh al-ruwâh*, ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl*, ilmu *thabaqât al-muhadditsîn*.

hadis. Ini barangkali sejalan dengan prinsip yang terkenal dalam filsafat Islam, bahwa "*'adam al-wujdân lâ yadallu 'alâ 'adam al-wujûd*" (tidak adanya pengetahuan tentang sesuatu bukanlah merupakan bukti bagi tiadanya sesuatu).[63] Karena itu, studi ini berupaya mempertemukan antara bukti-bukti dokumenter dengan informasi-informasi historis yang berasal dari para nara-sumber (periwayat), sejauh mereka dapat dipercaya (*tsiqah*) dan didukung oleh mata-rantai transmisi yang berkesinambungan (*muttashil*).

Dalam proses pengumpulan data, studi ini lebih banyak mendasarkan diri pada telaah naskah atau dokumen.[64] Sumber data yang digunakan terdiri atas sumber primer dan sekunder.[65] Sumber primer dalam penelitian ini meliputi naskah-naskah atau kitab-kitab hadis yang ditulis oleh kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah antara abad I H hingga V H, seperti: *Musnad* Imam Zaid (w. 122 H), *Muwaththa'* Mâlik (w. 179 H), *al-Sunan al-Ma'tsurah* dan *Musnad* al-Syâfi'iy (w. 204 H), *Musnad* al-Humaidiy (w. 219 H), *Musnad* Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), *Sunan* al-Dârimiy (w. 255 H), *Shahîh* al-Bukhâriy (w. 256 H), *Shahîh* Muslim (w. 261 H), *Sunan* Ibn Mâjah (w. 273 H), *Sunan* Abî Dâwud (w. 275 H), *Jâmi'* al-Tirmidziy (w. 279 H), *al-Mahâsin* al-Barqiy (w. 280 H), *Sunan* al-Nasâ'iy (w. 303 H), *Shahîh* Ibn Khuzaimah (w. 311

[63] Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, (Kula Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1987), h. 15.

[64] Penjelasan tentang motode penelitian naskah dan dokumentasi dapat dilihat dalam Nabilah Lubis, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*, (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001), h. 30-43, 70-96; Sartono Kartodirdjo, "Metode Penggunaan Bahan Dokumen", dalam Koentjaraningrat *et al.*, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, (Jakarta: Gramedia, 1981), h. 61-92.

[65] Karena penelitian ini menerapkan metode historis, maka yang dimaksud dengan sumber primer adalah sumber yang disampaikan oleh saksi mata. Apa yang disebut sumber primer oleh sejarawan seringkali dianggap sebagai sumber sekunder dalam penelitian ilmu sosial. Hal demikian terjadi karena yang dianggap sumber primer dalam kancah penelitian ilmu sosial adalah hasil wawancara langsung dengan respoden. Kemudian yang dimaksud dengan sumber sekunder adalah sumber yang disampaikan oleh bukan saksi mata. Lihat Gottschalk, *Understanding History*, h. 53; Kuntowijoyo, *Pengatar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Bentang, 1995), h. 96.

H), *al-Kâfiy* al-Kulainiy (w. 329 H), *Shahîh* Ibn Hibbân (w. 354 H), *al-Mu'jam* al-Thabrâniy (w. 360 H), *Man lâ Yahdluruh al-Faqîh* karya Ibn Bâbawaih (w. 381 H), *Sunan* al-Dâruquthniy (w. 385 H), *Mustadrak* al-Hâkim (w. 405 H), *Nahj al-Balâghah* karya al-Syarîf al-Radliy (w. 406 H), *Sunan* al-Baihaqiy (w. 458 H), serta *Tahdzîb al-Ahkâm* dan *al-Istibshâr* karya al-Thûsiy (w. 460 H).[66]

Sumber-sumber primer lainnya adalah: *al-Sîrat al-Nabawiyyah* karya Ibn Ishâq (w. 151 H), *Kitâb al-Amwâl* karya Ibn Salâm (w. 224 H), *Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa'ad (w. 230 H), *Târîkh* karya Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240 H), *Târîkh al-Kabîr* karya al-Bukhâriy (w. 256 H), *al-Ma'ârif* karya Ibn Qutaibah (w. 276 H), *Futûh al-Buldân* karya al-Balâdzuriy (w. 279 H), *Târîkh* karya al-Ya'qûbiy (w. 292 H), *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk* karya al-Thabariy (w. 310 H), *al-Jarh wa al-Ta'dîl* karya Ibn Abî Hâtim al-Râziy (w. 327 H), *al-Futûh* karya Ahmad ibn A'tsam (w. 314 H), *Murûj al-Dzahab* karya al-Mas'ûdiy (w. 346 H), *Kitâb al-Tsiqât* karya Ibn Hibbân (w. 354 H), *Dalâ'il al-Nubuwwah* karya Abû Nu'aim al-Ashbahâniy (w. 430 H), *Rijâl al-Najâsiy* karya al-Najâsiy (w. 450 H), *Dalâ'il al-Nubuwwat wa Ma'rifat Ahwâl Shâhib al-Syarî'ah* karya al-Baihaqiy (w. 458 H), *Rijâl al-Thûsiy* dan *al-Fihrist* karya al-Thûsiy (w. 460 H), *Taqyîd al-'Ilm*, *Syaraf Ashhâb al-Hadîts*, dan *Târîkh al-*

---

[66] Sumber-sumber primer yang dijadikan rujukan dalam penelitian ini hampir sepenuhnya menggunakan sumber cetakan. Hal ini barangkali tidak terlalu menjadi problem. Pasalnya, menurut Louis Gottschalk, sumber primer tidak perlu asli dalam pengertian hukum dari kata asli, yakni dokumen itu sendiri (biasanya versi tulisan yang pertama) yang isinya menjadi subjek pembicaraan, karena seringkali suatu kopi yang belakangan atau atau suatu edisi cetakan juga memenuhi syarat sebagai sumber primer. Misalnya saja, mengenai karya-karya klasik Yunani dan Romawi jarang sekali ada kopi-kopi asli. Sumber primer, lanjut Gottschalk, hanya harus asli dalam arti kesaksiannya tidak berasal dari sumber lain, melainkan berasal dari tangan pertama. Hal demikian, menurut Gottschalk, perlu ditekankan untuk menghindarkan kekacauan antara sumber asli dan sumber primer. Kekacauan itu timbul karena penggunaan yang sangat serampangan dari kata asli. Kata itu sering digunakan oleh sejarawan sebagai sinonim dari kata manuskrip atau yang berasal dari arsip. Padahal, sumber manuskrip tidak lebih primer dari suatu sumber catakan, dan boleh jadi sumber manuskrip merupakan suatu turunan dan bukan sumber asli. Lihat Gottschalk, *Understanding History*, h. 53-54.

Baghdâd karya al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), serta *Jâmi‘ Bayân al-‘Ilm wa Fadllih* dan *al-Durar fî Ikhtishâr al-Maghâziy wa al-Siyar* karya Ibn ‘Abd al-Barr (w. 463 H).

Karya-karya awal yang berkaitan dengan ilmu hadis juga ditempatkan sebagai sumber primer. Di antaranya adalah: *al-Risâlah* karya al-Syâfi‘iy (w. 204 H), *Kitâb al-Tamyîz* karya Muslim (w. 261 H), *al-‘Ilal al-Kabîr* dan *al-‘Ilal al-Shaghîr* karya al-Tirmidziy (w. 279 H), *al-Muhaddits al-Fâshil baina al-Râwiy wa al-Wâ‘iy* karya al-Râmahhurmuziy (360 H), *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Riwâyah* dan *al-Jâmi‘ li Akhlâq al-Râwiy wa Âdâbiy al-Sâmi‘* karya al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), dan *Ma‘rifat ‘Ulûm al-Hadîts* karya al-Hâkim (w. 405 H).

Sumber-sumber sekunder dalam penelitian ini adalah kitab-kitab hadis yang muncul setelah abad V H, seperti: *Jâmi‘ al-Ushûl* karya Ibn al-Atsîr (w. 630 H), *Kanz al-‘Ummâl* karya al-Muttaqiy al-Hindiy (w. 975 H) dan *Bihâr al-Anwâr* karya al-Majlisiy (w. 1111 H). Selain itu, juga karya-karya sejarah dan biografis, seperti: *Mu‘jam al-Udabâ’* dan *Mu‘jam al-Buldân* karya Yâqût al-Hamawiy (w. 626 H), *al-Kâmil fî al-Târîkh* karya Ibn al-Atsîr (w. 630 H), *Wafayât al-A‘yân wa Anbâ’ Abnâ’ al-Zamân* karya Ibn Khallikân (w. 681 H), *‘Uyûn al-Atsar fî Funûn al-Maghâziy wa al-Syamâ’il wa al-Siyar* karya Ibn Sayyid al-Nâs (w. 734 H), *Tahdzîb al-Kamâl* karya al-Mizziy (w. 742 H), *Siyar A‘lâm al-Nubalâ’*, *Tadzkirat al-Huffâdz*, dan *Târîkh al-Islâm wa Thabaqât al-Masyâhîr wa al-A‘lâm* karya al-Dzahabiy (w. 748 H), *al-Bidâyat wa al-Nihâyah* dan *al-Sîrat al-Nabawiyyah* karya Ibn Katsîr (w. 774 H), *Ahâdîts Muntakhabat min Maghâziy Mûsâ ibn ‘Uqbah* karya Yûsuf ibn Muhammad (w. 789 H), *Muqaddimat Ibn Khaldûn* karya Ibn Khaldûn (w. 808 H), *Tahdzîb al-Tahdzîb* karya Ibn Hajar al-‘Asqalâniy (w. 852 H), *al-Mukhtashar fî ‘Ilm al-Târîkh* karya al-Kâfiyajiy (w. 879 H), dan *al-I‘lân bi al-Taubîkh li Man Dzamma al-Târîkh* karya al-Sakhâwiy (w. 902 H), dan *Majma‘ al-Rijâl* karya al-Qahyâ’iy.

Sumber sekunder lainnya adalah kitab-kitab ilmu hadis yang ditulis pasca abad V H. Di antaranya adalah: *‘Ulûm al-Hadîts* karya

Ibn al-Shalâh (w. 643 H), *al-Taqrîb wa al-Taisîr li Ma'rifat al-Sunan al-Basyîr al-Nadzîr* karya al-Nawâwiy (w. 676 H), *al-Khulâshah fî Ushûl al-Hadîts* karya al-Thîbiy (w. 743 H), *Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts* karya Ibn Katsîr (w. 774 H), *Fath al-Mughîts bi Syarh Alfiyat al-Hadîts* dan *al-Taqyîd wa al-Îdlâh limâ Uthliqa wa Ughliqa min Muqaddimat ibn al-Shalâh* karya al-'Irâqiy (w. 806 H), *Nuzhat al-Nazhar Syarh Nukhbat al-Fikar fi Mushthalah Ahl al-Atsar* karya Ibn Hajar al-'Asqalâniy (w. 852 H), *Fath al-Mughîts bi Syarh Alfiyyat al-Hadîts li al-'Iraqiy* karya al-Sakhâwiy (w. 902 H), *Tadrîb al-Râwiy fî Syarh Taqrîb al-Nawâwiy* karya al-Suyûthiy (w. 911 H), *Ma'âlim al-Dîn wa Malâdz al-Mujtahidîn* karya Ibn Zain al-Dîn (w. 1010 H), *Qawâ'id al-Tahdîts min Funûn Mushthalah al-Hadîts* karya al-Qâsimiy (w. 1332 H), *Manhaj Dzawiy al-Nazhar* karya al-Tirmisiy (w. 1338 H), *al-Bâ'its al-Hatsîs Syarh Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts* karya Syâkir (w. 1377 H), dan *Ushûl al-Hadîts wa Ahkâmuhu fî 'Ilm al-Dirâyah* karya al-Subahâniy.

Karya-karya akademis yang ditulis pada abad belakangan ini juga dijadikan sebagai sumber sekunder. Di antaranya yang terpenting adalah: *Tadwîn al-Sunnat al-Nabawiyyah* karya al-Zahrâniy, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn* karya Abû Zahwu, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn* karya al-Khathîb, *Studies in Early Hadith Literature* karya Azami, *Dalâil Tautsîq al-Mubakkir li al-Sunnat wa al-Hadîts* karya Imtiyâz Ahmad, *Studies in Arabic Literary Papyri, II: Qur'anic Commentary and Tradition* karya Nabia Abbott, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. I karya Fuat Sezgin, *Târîkh al-Adab al-'Arabiy* karya Brockelmann, *Kitâb 'Aliy 'Alaih al-Salâm wa al-Tadwîn al-Mubakkir li al-Sunnat al-Nabawiyyat al-Syarîfah* karya al-'Âmiliy, *Tadwîn al-Sunnat al-Syarîfah* karya Ridlâ al-Jalâliy, *The Prohibition of Recarding the Hadith: Causes and Effects* karya Ali al-Shahristâniy, *Ta'ammulât fî al-Shahîhain* karya Shâdiq Najmiy, *Penulisan dan Penghimpunan Hadis: Kajian Historis* karya Rasul Ja'fariyan, *al-Buhûts fî Târîkh al-Sunnat al-Musyarrafah* dan *Madinan Society at the Time of the Prophet* karya al-'Umariy, *Majmû'at al-Watsâ'iq al-Siyâsiyyat li al-'Ahd al-Nabawiy wa al-Khulafâ' al-Râsyidah* karya Hamidullah, *Fajr al-Islâm* karya Ahmad Amîn, *Sirat-un-Nabi: The Life of the Prophet*

karya Shibli Nu'mani, *Early Muslim Historiography* karya Faruqi, *Manhaj Kitâbat al-Târâkh al-Islâmiy* karya al-Sulamiy, *A History of Muslim Historiography* karya Rosenthal, *Nasy'at al-Tadwîn al-Târikhiy 'Ind al-'Arab* karya Husain Nashshâr, *Mashâdir al-Târîkh al-Islâmiy wa Manâhij al-Bahts fîh* karya Ismâ'îl Kâsyif, *Madkhal ilâ al-Sîrat al-Nabawiyyah* karya al-Mahdiliy, *Filsafat Kebudayaan Islam* karya al-Sharqawi, *Historiografi Islam Kontemporer* karya Azyumardi Azra, dan *Historiografi Islam* karya Badri Yatim.

Kemudian dalam pengolahan dan analisis data diterapkan metode kualitatif.[67] Sebagai konsekuensi logis dari metode atau pendekatan sejarah yang telah diajukan sebelumnya, maka data-data primer ataupun sekunder yang diperoleh melalui proses pengumpulan data (sumber) selanjutnya diuji dan diseleksi melalui prosedur kritik sumber, baik kritik ekstern maupun intern, yang dipadukan dengan metode kritik sanad dan matan. Perlu diutarakan bahwa data-data yang dihimpun pada dasarnya telah melewati prosedur kritik dan seleksi yang ketat karena umumnya diperoleh dari karya-karya hadis, *sîrah*, *asmâ' al-rijâl*, dan *târîkh* yang otoritatif. Atas dasar itu, maka prosedur kritik sumber dalam studi ini tidak dilakukan secara ketat dan kaku, misalnya dengan menguji secara keseluruhan kredibilitas tiap-tiap nara-sumber (periwayat), mata-rantai transmisi (sanad), ataupun isi kandungan masing-masing teks. Lagi pula, para sarjana hadis sendiri menetapkan standar kritik yang lebih longgar dalam menghadapi

---

[67] Metode kualitatif merujuk pada prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif. Lihat Robert Bogdan dan Steven J. Taylor, *Introduction to Qualitative Research Method*, (New York: John Wiley & Sons, 1975), h. 4. Dalam penelitian kualitatif antara lain tercakup ciri-ciri berikut: (1) realitas sosial bersifat subjektif dan plural; (2) konteks penelitian bersifat holistik; (3) metode penelitian bercorak historis, etnografis, dan studi kasus; (4) analisis data bersifat deskriptif; dan (5) pola penalaran bersifat induktif. Penjelasan yang saling melengkapi, lihat Madeleine Leininger, "Evaluation Criteria and Critique of Qualitative Research Studies", dalam Janice M. Morse (ed.), *Critical Isuue in Qualitative Research Methods*, (California, London, New Delhi: SAGE Publications, Inc, 1994), h. 106; Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006), h. 31-37.

hadis-hadis historis ataupun *khabar* dibanding dengan hadis-hadis hukum.

Proses selanjutnya, data-data dari hasil seleksi itu dilakukan analisis yang dalam perspektif studi sejarah disebut dengan interpretasi atau penafsiran. Interpretasi sejarah ditempuh melalui dua bentuk, yakni analisis dan sintesis.[68] Tanpa interpretasi, data-data sejarah pada dasarnya tidak bisa berbicara.[69] Namun demikian, karena sumber-sumber data di sini kebanyakan dalam bentuk *khabar*—berupa riwayat hadis, *sîrah* atau *maghâziy*, serta *asmâ' al-rijâl*—maka tiap-tiap *khabar* pada dasarnya telah melengkapi dirinya sendiri, tanpa adanya dukungan referensi lain.[70] Jadi, tanpa dilakukan interpretasi pun, data-data itu telah mampu berbicara sendiri. Hal demikian bukan berarti bahwa interpretasi tidak diperlukan lagi di sini. Interpretasi sejarah tetap dibutuhkan, misalnya untuk mencari jawaban tentang mengapa muncul karya-karya kompilasi hadis yang berbeda antara aliran-aliran Islam dan bagaimana proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis itu berlangsung.

Dalam proses analisis atau interpretasi, data-data dari hasil seleksi kemudian ditafsirkan guna menjelaskan hubungan antarfakta berdasarkan kerangka teoretis yang telah disusun. Untuk keperluan interpretasi, data-data itu dikelompokkan berdasarkan kategori aliran, yakni Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Dari dua kategori aliran itu, kemudian dijabarkan kronologi historis *tadwîn* hadis dan perangkat metodologis yang digunakan dalam proses *tadwîn* hadis. Meskipun Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah merupakan dua kategori yang berbeda, dalam proses analisis data di sini keduanya ditempatan dalam satu kesatuan unit analisis secara terintegrasi (holistik). Setelah analisis

---

[68] Analisis berarti menguraikan, sedangkan sintesis berarti menyatukan, yakni mengelompokkan data-data menjadi satu. Lihat Kuntowijoyo, *Pengatar Ilmu Sejarah*, h. 100-101.

[69] Kuntowijoyo, *Pengatar Ilmu Sejarah*, h. 100.

[70] Penjelasan tentang karateristik *khabar* ini, lihat Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 66.

data dilakukan, akhirnya fakta-fakta sejarah yang dihasilkan direkonstruksi secara sistematis dengan memperhatikan aspek kronologis.

Bab II
TADWÎN HADIS DAN HISTORIOGRAFI ISLAM: TINJAUAN KONSEPTUAL

Sebagai kerangka teoretis, dalam bab ini diketengahkan tinjauan umum tentang konsep dasar *tadwîn* hadis, historiografi Islam, dan konsep hadis berikut posisinya sebagai cikal-bakal historiografi Islam. Ketiga konsep itu penting dijabarkan untuk memberikan landasan teoretis yang kokoh bagi pembahasan bab-bab selanjutnya yang berturut-turut akan menelusuri perjalanan historis *tadwîn* hadis, kerangka metodologis *tadwîn* hadis, dan kontribusi *tadwîn* hadis dalam perkembangan historiografi Islam.

A. Konsep dan Bentuk Dasar *Tadwîn* Hadis

1. Pengertian *Tadwîn* Hadis

Kata *tadwîn* merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja *dawwana*, "menulis" atau "mendaftar".[1] Secara literal, kata *tadwîn* mengandung arti "penghimpunan", seperti disebutkan dalam kamus *Tâj al-'Arûs*: *dawwanahu tadwînan jama'ahu*.[2] Al-Zahrâniy, dengan mengutip kamus Arab, mengartikan kata *tadwîn* dengan "kumpulan *shuhuf*",[3] sehingga dalam makna ini *tadwîn* identik dengan *dîwân*. Selain itu, kata *tadwîn* dapat berarti "mengikat

---

[1] G. H. A. Juynboll, "Tadwîn", dalam P. J. Bearman *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 2000), vol. X, h. 81; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1979), h. 350.

[2] Abû Faidl al-Sayyid Muhammad Murtadlâ al-Husainiy al-Wasithiy al-Zabîdiy al-Hanafiy, *Syarh al-Qâmûs al-Musammâ Tâj al-'Arûs min Jawâhir al-Qâmûs*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz IX, h. 304. Atas dasar itu, menurut Azami, kata *tadwîn* tidak mengandung makna yang persis sama dengan "penulisan". Lihat Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), h. 20.

[3] Muhammad ibn Mathar al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat al-Nabawiyyah: Nas'atuhu wa Tathawwuruhu*, (Tha'if: Matktabat al-Shâdiq, 1412 H), h. 74. Bandingkan dengan Muhammad ibn Ya'qûb al-Fîrûz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Muhîth*, (Mesir: Mushthafâ al-Bâbiy al-Halabiy wa Aulâduh, 1371 H/1952 M), juz IV, h. 226.

sesuatu yang terpisah-pisah atau tercerai-berai dan menghimpunnya dalam sebuah *diwân* atau kitab yang memuat di dalamnya lembaran-lembaran."[4]

Seakar dengan kata *tadwîn* adalah *dîwân* yang mengandung arti "kumpulan *shuhuf*".[5] Kata *dîwân* terkadang juga digunakan dengan arti "buku yang memuat nama-nama anggota tentara dan donatur".[6] Peletak pertama *dîwân* dalam Islam adalah Khalifah 'Umar ibn al-Khaththâb.[7] Sejumlah sumber menyebutkan bahwa kata *dîwân* sendiri berasal dari bahasa Persia yang telah diserap ke dalam bahasa Arab.[8]

Kata *tadwîn* telah umum digunakan dalam sejumlah literatur studi hadis, baik yang ditulis oleh ulama Sunni ataupun Syi'ah, untuk menunjuk proses kompilasi dan kodifikasi hadis.[9] Berbeda halnya dengan literatur studi al-Qur'an yang tampaknya jarang menggunakan kata *tadwîn*, dan sebaliknya lebih sering memakai kata *jam'*, untuk merujuk pengertian serupa.[10] Selain dalam studi

---

[4] al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 11.

[5] al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz IX, h. 304; Abû al-Fadll Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Makram ibn Manzhûr al-Ifriqiy al-Mishriy, *Lisân al-'Arab*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1410 H/1990 M), jilid XIII, h. 166; al-Fîrûz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Muhîth*, juz IV, h. 226.

[6] al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz IX, h. 304; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmus al-Muhîth*, juz IV, h. 226.

[7] al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz IX, h. 304.

[8] Ahmad ibn 'Aliy al-Qalqasyandiy, *Shubh al-A'syâ fî Shinâ'at al-Insyâ'*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M), juz I, h. 123-124; Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid XIII, h. 166.

[9] Lihat, misalnya, Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993); Mushthafâ Qushair al-'Âmiliy, *Kitâb 'Aliy 'Alaih al-Salâm wa al-Tadwîn al-Mubakkir li al-Sunnat al-Nabawiyyat al-Syarîfah*, (t.t.: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-'Allâqât al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M); al-Sayyid Muhammad Ridlâ al-Husain al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat al-Syarîfah*, (Qum: Markaz al-Nasyr-Maktab al-I'lâm al-Islâmiy, 1413 H).

[10] Lihat, misalnya, Shubhiy al-Shâlih, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1988), h. 65-89; Muhammad 'Aliy al-Shâbûniy, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1405 H/1985), h. 49-61; Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (t.t.: Mansyurât al-'Ashr al-Hadîts, 1393 H/1973 M), h. 118-134. Namun demikian, ada pula sebagian ulama yang menggunakan kata *tadwîn* untuk merujuk proses kompilasi dan

hadis, kata *tadwîn* juga sering digunakan dalam studi tafsir,[11] fikih,[12] ushul fikih,[13] sejarah Islam,[14] dan berbagai disiplin ilmu keislaman lainnya.

Secara terminologis, sejumlah sarjana telah mendefinisikan *tadwîn* hadis secara beragam. Mu<u>h</u>ammad Darwisy, misalnya, mengartikan *tadwîn* hadis dengan "penulisan (*kitabâh*) hadis-hadis yang berasal dari Nabi saw. dan penghimpunannya (*jam'*) dalam satu atau beberapa sahifah, sampai akhirnya menjadi sebuah kitab yang tertib dan teratur, serta menjadi rujukan umat Islam setiap kali menjadikannya sebagai dalil."[15] Mannâ' al-Qaththân mendefinisikan *tadwîn* hadis dengan "usaha pengumpulan hadis yang tertulis dalam bentuk *shu<u>h</u>uf* atau yang masih terpelihara dalam bentuk hafalan, dan kemudian menyusunnya hingga

---

kodifikasi al-Qur'an. Ibn al-Khathîb dan al-Shâbûniy, misalnya, pernah memakai kata *tadwîn* untuk merujuk proses yang sama. Bahkan, Mu<u>h</u>ammad Qubaisiy memberi nama kitabnya yang membahas seputar sejarah kompilasi dan kodifikasi al-Qur'an dengan judul *Tadwîn al-Qur'ân al-Karîm*. Lihat Ibn al-Khathîb, *al-Furqân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 33; al-Shâbûniy, *'Ulûm al-Qur'ân*, h. 49; Mu<u>h</u>ammad Qubaisiy, *Tadwîn al-Qur'ân al-Karîm*, (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1401 H/1981 M).

[11] Lihat, misalnya, Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqâniy, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M), juz I, h. 31; Mu<u>h</u>ammad ibn Mu<u>h</u>ammad Abû Syuhbah, *al-Madkhal li Dirâsa<u>t</u> al-Qur'ân al-Karîm*, (Kairo: Maktaba<u>t</u> al-Sunnah, 1412 H/1992 M), 30-31; al-Qaththân, *'Ulûm al-Qur'ân*, h. 340-342.

[12] Lihat, misalnya, Mu<u>h</u>ammad ibn al-<u>H</u>asan al-Jauziy al-Tsa'âlabiy al-Fârisiy, *al-Fikr al-Sâmiy fî Târîkh al-Fiqh al-Islâmiy*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1416 H/1995 M), juz I, h. 401; Abû al-<u>H</u>asan 'Aliy al-<u>H</u>usniy al-Nadwiy, *Rijâl al-Fikr wa al-Da'wa<u>t</u> fî al-Islâm*, (Damaskus, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1420 H/1999 M), juz I, h. 104.

[13] Lihat, misalnya, Mu<u>h</u>ammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th.), h. 10-11; 'Abd al-Wahhâb Khalâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Kuwaitiyah, 1388 H/ 1968 M), h. 17.

[14] Lihat, misalnya, <u>H</u>ussain Nashshâr, *Nasy'a<u>t</u> al-Tadwîn al-Târîkhiy 'ind al-'Arab*, (Kairo: Maktaba<u>t</u> al-Nahdla<u>t</u> al-Mishriyah, t.th.), h. 5-8; Mu<u>h</u>ammad A<u>h</u>mad Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn wa al-Târîkh 'ind al-'Arab*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1414 H/1991 M), h. 33-38.

[15] 'Âdil Mu<u>h</u>ammad Mu<u>h</u>ammad Darwîsy, *Nazhrât fî al-Sunna<u>t</u> wa 'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, (t.t.: t.p., 1419 H/1998 M), h. 75.

menjadi sebuah kitab."[16] Sedangkan al-Zahrâniy mengajukan pengertian *tadwîn* (hadis) dengan "*tashnîf* dan *ta'lîf*."[17]

A<u>h</u>mad Amîn mengartikan *tadwîn* dengan "mengikat (*taqyîd*) *akhbâr* dan *âtsâr* dalam bentuk tulisan."[18] Sementara itu, Juynboll mencatat bahwa dalam terminologi ilmu hadis, *tadwîn* diartikan dengan "usaha penghimpunan hadis dalam sebuah tulisan yang bertujuan untuk mendapatkan aturan-aturan hukum darinya, dan bukan untuk tujuan hafalan semata."[19]

Dari kelima definisi di atas, setidaknya dapat dipahami bahwa *tadwîn* hadis merupakan upaya penghimpunan hadis dalam bentuk tulisan, sahifah, ataupun kitab. Namun demikian, masih ada perbedaan tertentu antara masing-masing definisi. Dalam definisi Mu<u>h</u>ammad Darwisy, *tadwîn* hadis mencakup penulisan teks hadis untuk yang pertama kali dan umumnya berasal dari rekaman lisan (*kitâbah*), lalu pengumpulan tulisan-tulisan hadis yang berasal dari rekaman lisan tersebut (*jam'*), dan akhirnya penyusunan hadis dalam sebuah kitab secara tertib dan teratur (*tashnîf*). Sementara Mannâ' al-Qaththân membatasi *tadwîn* hadis hanya pada penghimpunan (*jam'*) hadis yang berasal dari sahifah-sahifah (*shu<u>h</u>uf*) ataupun dari rekaman lisan dalam sebuah kitab. Menurut definisi al-Zahrâniy, *tadwîn* hadis mencakup pengertian *tashnîf* (penyusunan hadis dalam sebuah kitab secara tertib dan sistematis) dan *ta'lîf* (penyusunan hadis dalam sebuah kitab). Berbeda dengan rumusan A<u>h</u>mad Amîn yang membatasi pengertian *tadwîn* dengan mengikat hadis dalam bentuk tulisan secara lebih umum. Sedangkan Juynboll membatasi cakupan *tadwîn* hanya pada penghimpunan hadis dalam sebuah tulisan yang memuat aturan-aturan hukum.

---

[16] Mannâ' al-Qaththân, *Mabâ<u>h</u>its fî 'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, (Kairo: Maktaba<u>t</u> Wahbah, 1412 H/1992 M), h. 33.

[17] al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunna<u>t</u>*, h. 11.

[18] A<u>h</u>mad Amîn, *Fajr al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1425 H/2004 M), h. 163.

[19] Juynboll, "Tadwîn", h. 81.

Untuk memberikan gambaran yang lebih utuh seputar konsep *tadwîn* hadis, dalam pembahasan berikut ini diuraikan segi-segi persamaan dan perbedaan antara konsep *tadwîn* dengan konsep-konsep sejenis lainnya, seperti *tashnîf*, *ta'lîf*, *jam'*, dan *kitâbah*.

2. Persamaan dan Perbedaan *Tadwîn*, *Tashnîf*, *Ta'lîf*, *Jam'*, dan *Kitâbah*

Menurut pengamatan Azami, sejauh ini telah muncul misinterpretasi terhadap istilah *tadwîn* (penghimpunan), *tashnîf* (pengklasifikasian), dan *kitâbah* (penulisan), yang berakibat pada kesalahpahaman tentang awal penulisan hadis.[20] Imtiyâz A<u>h</u>mad juga mengakui jika terjadi misinterpretasi atas istilah *tadwîn*, *tashnîf*, *jam'*, *kitabâh*, dan sejenisnya, yang membawa kepada persepsi yang keliru mengenai keterlambatan dokumentasi tertulis hadis.[21]

Terjadinya misinterpretasi dan kesalahpahaman seperti itu barangkali dapat dimaklumi karena sesungguhnya antara istilah *tadwîn* dengan beberapa istilah lainnya, semisal *tashnîf*, *ta'lîf*, *jam'*, maupun *kitâbah*, terdapat persinggungan makna yang pada intinya merujuk kepada "penulisan".[22] Namun, seperti yang akan dijelaskan, antara istilah-istilah itu terdapat perbedaan tertentu dalam hal cakupan makna.

Dari seluruh istilah tadi yang paling luas cakupannya barangkali adalah *kitâbah* (penulisan). Istilah *kitâbah* secara umum merujuk kepada seluruh bentuk penulisan hadis, baik yang diikuti dengan usaha penghimpunan atau tidak, yang disertai dengan usaha pengklasifikasian atau tidak. Meski begitu, Mannâ' al-Qaththân mengartian *kitâbah* secara lebih ketat dengan "penulisan

---

[20] Muhammad Mustafa Azami, *Hadith Methodology and Literature*, (Indianapolis: Islamic Teaching Centre, 1977), h. 27; Azami, *Early Hadith Literature*, h. 19.

[21] Imtiyâz A<u>h</u>mad, *Dalâ'il Tautsîq al-Mubakkir li al-Sunnat wa al-Hadîts*, (Kairo: Dâr al-Wafâ' li al-Thibâ'at wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1410 H/ 1990 M), h. 238-285.

[22] Misalnya dalam sebuah kamus dikemukakan bahwa istilah-istilah itu mengandung arti penulisan, meskipun tiap-tiap istilah memiliki arti yang lebih khusus. Lihat Wehr, *Modern Written Arabic*, h. 29, 160, 351, 616, 951.

hadis dalam satu sahifah (*shahîfah*) atau beberapa sahifah (*shuhuf*).”[23] Selain itu, istilah *kitâbah* juga bisa diartikan dengan penulisan teks hadis untuk yang pertama kali.[24]

Sebagian ahli telah menyamakan pengertian *tadwîn* dengan *kitâbah* (penulisan).[25] Karena itu, tidak mengherankan jika ungkapan Mâlik ibn Anas yang menyebutkan, “*Awwalu ma dawwana al-‘ilm Ibn Syihâb*”,[26] secara keliru dipahami bahwa orang yang pertama kali menuliskan ilmu (hadis) adalah Ibn Syihâb al-Zuhriy.[27] Padahal, menurut Imtiyâz Ahmad, ungkapan itu seharusnya dipahami bahwa orang yang pertama kali mengumpulkan tulisan-tulisan hadis adalah al-Zuhriy. Sebab *tadwîn* mengandung arti pengumpulan teks-teks tertulis hadis dari naskah yang sudah ada, bukan untuk penulisan yang pertama kali (*kitâbah*).[28] Namun, yang menjadi persoalan, ternyata al-Zuhriy juga melakukan penulisan teks hadis pertama kali yang berasal dari rekaman lisan (*kitâbah*). Ahmad tidak menolak kenyataan bahwa al-Zuhriy ataupun orang-orang yang semasa dengannya terkadang menghimpun hadis-hadis yang berasal dari periwayatan lisan, tetapi capaian mereka yang paling utama adalah himpunan dari tulisan-tulisan hadis.[29] Sedangkan menurut al-Zahrâniy, maksud dari ungkapan itu bahwa proses *tadwîn* hadis yang bersifat publik atau massal dimulai oleh al-Zuhriy atas perintah ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azîz.[30] Karena itu, dapat dipahami bahwa *tadwîn* hadis

---

[23] al-Qaththân, *‘Ulûm al-Hadîts*, h. 33.

[24] Ahmad, *Dalâ’il Tautsîq*, h. 281-283.

[25] ‘Abd al-Majîd Dayyâb, misalnya, mengungkapkan bahwa yang dimaksud dengan *tadwîn* tidak lain adalah *kitâbah*. Lihat ‘Abd al-Majîd Dayyâb, *Tahqîq al-Turâts al-‘Arabiy: Manhajuhu wa Tathawwuruhu*, (Kairo: Mansyûrât Samîr Abû Dâwud, 1983), h. 47.

[26] Abû ‘Umar Yûsuf ibn ‘Abd al-Barr al-Numairiy al-Qurthubiy, *Jâmi‘ Bayân al-‘Ilm wa Fadllih*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), juz I, h. 76.

[27] Azami, *Early Hadith Literature*, h. 20; Ahmad, *Dalâ’il Tautsîq*, h. 281.

[28] Ahmad, *Dalâ’il Tautsîq*, h. 281.

[29] Ahmad, *Dalâ’il Tautsîq*, h. 281-282.

[30] al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 11.

yang tidak bersifat publik telah dimulai pada periode sebelumnya.[31]

Penggunaan istilah *tadwîn* dalam konteks yang berbeda dapat pula memunculkan dua makna yang berlainan, atau bahkan kontras antara satu dengan lainnya. Misalnya dalam sebuah ungkapan ditemukan kata *tadwîn* yang mengandung arti penulisan teks untuk yang pertama (*kitâbah*), tetapi dalam ungkapan lain kata yang sama memiliki arti sebaliknya. Sebagai contoh, dilaporkan bahwa suatu ketika Mu'âwiyah yang terkesan dengan ketinggian ilmu dan pengetahuan 'Ubaid ibn Syariyyah al-Jurhumiy memintanya untuk melakukan *tadwîn* seputar sejarah masa lalu dan berita tentang raja-raja Arab atau non-Arab. Ketika pengetahuan sejarah itu selesai ditulis 'Ubaid, lalu diserahkannya kepada Mu'âwiyah, maka ia pun memerintahkan orang lain lagi untuk melakukan *tadwîn* terhadap apa yang telah disampaikan 'Ubaid dan menisbahkan hasil tulisan itu kepadanya. Dalam kasus ini, *tadwîn* pertama yang dilakukan 'Ubaid mengandung arti penulisan untuk yang pertama (*kitâbah*), sedangkan *tadwîn* kedua yang dilakukan oleh orang lain lagi berarti penulisan ulang dari teks sebelumnya.[32]

Di luar pengertian *kitâbah*, istilah *tadwîn* sering pula disejajarkan maknanya dengan *tashnîf*. Pada batas-batas tertentu, istilah *tadwîn* dan *tashnîf* memang memiliki keserupaan, karena keduanya sama-sama mengandung arti penghimpunan hadis ke dalam suatu manuskrip atau kitab. Namun bedanya, *tashnîf* merupakan penghimpunan hadis secara sistematis yang diklasifikasikan menurut subjek-subjek atau bab-bab tertentu.[33] Karenanya, *tashnîf* terkadang juga disebut dengan *tabwîb*

---

[31] Lebih jauh, lihat Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), h. 92.

[32] Abû al-Faraj Mu<u>h</u>ammad ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1416 H/1996 M), h. 143.

[33] Abû Manshûr Mu<u>h</u>ammad ibn A<u>h</u>mad al-Azhariy, *Tahdzîb al-Lugahah*, (Kairo: al-Dâr al-Mishriyah li al-Ta'lîf wa al-Tarjamah, t.th.), juz XII, h. 202; al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz VI, h. 168; Azami, *Early Hadith Literature*, h. 20.

(penyusunan hadis berdasarkan bab-bab tertentu).[34] Di samping itu, *tashnîf* dapat berarti penyusunan ulang materi tertulis secara praktis ke dalam juz-juz dan pasal-pasal yang berlainan.[35]

Istilah lainnya yang juga mempunyai banyak kemiripan dengan *tadwîn* atau *tashnîf* adalah *ta'lîf*. Kata *ta'lîf* mempunyai makna pokok "menggabungkan satu atau banyak entitas dengan entitas lainnya."[36] Dalam *Tâj al-'Arûs* disebutkan, "*allafa bainahumâ ta'lîfan*", yang artinya "mempersatukan atau mengumpulkan keduanya setelah bercerai-berai, dan menyambungkannya."[37] Menurut al-Jurjâniy, istilah *ta'lîf* mengandung arti "menjadikan sesuatu yang banyak dengan nama yang satu, sama saja sebagian juznya dihubungkan dengan bagian yang lain, dengan pengawalan dan pengakhiran ataupun tidak".[38] Dari sini, maka pengertian *ta'lîf* (hadis) adalah usaha penghimpunan hadis dalam sebuah kitab, baik disertai dengan pengklasifikasian ataupun tidak. Jadi, *ta'lîf* pemakaiannya lebih umum daripada *tartîb* atau *tashnîf*.

Dibanding dengan *kitâbah*, *tashnîf*, dan *ta'lîf*, tampaknya istilah *jam'* mempunyai pengertian yang lebih dekat dengan *tadwîn*. Seperti disinggung sebelumnya, kata *tadwîn* secara literal berarti "penghimpunan" (*jam'*). Hanya saja, kata *jam'* lebih sering digunakan dalam konteks dokumentasi al-Qur'an yang mengandung dua pengertian: (1) perekaman dalam hafalan (*hifzh*); dan (2) penulisan (*kitâbah*).[39]

Dalam konteks pemakaian yang umum, kata *jam'* lebih sering diartikan dengan *kitâbah* dari pada *hifzh*. Sebagai misal, ada sebuah istilah "*jam' diwân al-'Arab*", kata *jam'* di sini mengandung arti

---

[34] Juynboll, "Tadwîn", h. 81.

[35] Ahmad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 283-284.

[36] Abû al-Husain Ahmad ibn Fâris ibn Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, (Mesir: Maktabat al-Khanjiy, 1402 H/ 1981 M), juz I, h. 131.

[37] al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz VI, h. 44.

[38] 'Aliy ibn Muhammad al-Jurjâniy, *Kitâb al-Ta'rîfât*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1408 H/1988 M), h. 50.

[39] al-Shâlih, *'Ulûm al-Qur'ân*, h. 65; al-Sayyid Muhammad Bâqir al-Hakîm, *'Ulûm al-Qur'ân*, (Qum: Najma' al-Fikr al-Islâmiy, 1419 H), h. 114.

penulisan (*kitâbah*). Pengertian itu masih dapat diterima dan sesuai dengan fakta karena rekaman tertulisnya sampai ke tangan periwayat, yakni Hammâd (w. 156 H) dan Jannâd.[40] Terlebih lagi dalam kasus hadis, kata *jam'* hampir seluruhnya berkaitan dengan materi tertulis. Misalnya Nu'aim ibn Hammâd dinyatakan sebagai "*awwalu man jama'a al-musnad*" (orang yang pertama kali menulis *musnad*).[41] Kata *jam'* dalam ungkapan ini secara jelas mengandung arti penulisan (*kitâbah*).[42]

3. Bentuk-bentuk Awal Naskah Hadis dan Bahan-bahan Dasarnya

Selain terjadi misinterpretasi terhadap istilah-istilah yang mengacu pada penulisan hadis semacam *tadwîn*, *tashnîf*, *jam'*, *kitâbah*, dan lainnya, menurut Imtiyâz Ahmad, muncul pula kesalahan tafsir terhadap istilah-istilah yang merujuk pada bentuk-bentuk dan bahan-bahan penulisan hadis semisal *shahîfah*, *nuskhah*, *kitâb*, *risâlah*, *majallah*, *daftâr*, *kurrâsah*, *qirthâs*, *tumar*, atau sejenisnya.[43] Kesalahan itu juga telah membawa kepada persepsi yang keliru mengenai keterlambatan dokumentasi tertulis hadis. Dalam pembahasan berikut diuraikan lebih jauh tentang bentuk-bentuk dan bahan-bahan dasar penulisan hadis.

a. *Shahîfah*

Kata *shahîfah* telah lama dikenal di lingkungan masyarakat Arab, bahkan sebelum Islam datang.[44] Secara harfiah kata itu mengandung arti lembaran.[45] Bentuk jamaknya adalah *shuhuf*, yang secara umum diartikan dengan potongan-potongan lepas dari

[40] Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, h. 146. Hannâd yang dimaksud di sini adalah Abû al-Qâsim Hannâd ibn Sâbûr ibn al-Mubârak ibn 'Ubaid. Sedangkan Jannâd adalah Abû Muhammad Jannâd ibn Wâshil al-Kûfiy. Lihat Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, h. 146-147.

[41] Abû 'Abdillâh Syams al-Dîn Muhammad al-Dzahabiy, *Tadzkirat al-Huffâzh*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), juz II, h. 277.

[42] Ahmad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 277.

[43] Ahmad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 246, 310-363.

[44] W. Montgomery Watt dan Richard Bell, *Introduction to the Qur'an*, (Edinburgh: Edinburgh Universiy Press, 1994), h. 33.

[45] Wehr, *Modern Written Arabic*, h. 589.

bahan tulisan, seperti kertas, kulit, papirus, dan sejenisnya.[46] Meski makna dasar dari kata *sha<u>h</u>îfah* adalah sebuah lembaran, tetapi kata itu tidak diartikan secara ketat dan terkadang dipakai dalam arti sebuah buku kecil atau brosur.[47] Bahkan, adakalanya *sha<u>h</u>îfah* digunakan untuk merujuk buku catatan (*daftar*) yang berukuran besar.[48] *Sha<u>h</u>ifa<u>t</u>* Hammâm ibn Munabbih, misalnya, memuat 138 hadis dan menghabiskan 18 halaman cetak, dan *Sha<u>h</u>îfa<u>t</u>* 'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-'Âsh berisikan seribu hadis yang jelas tidak mungkin ditulis dalam satu lembar kertas biasa.[49]

b. *Kitâb* dan *Risâlah*

Secara etimologis, kata *kitâb* merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja *kataba,* "menulis"[50] atau "menghimpun".[51] Kata *kitâb* merujuk pada kumpulan huruf hijaiyah sebagaimana kumpulan pasukan berkuda disebut dengan *katîbah* (batalyon).[52] A<u>h</u>mad al-Qalqasyandiy (w. 821 H),[53] mengungkapkan bahwa huruf-huruf hijaiyah yang terkumpul dalam suatu tulisan dikenal dengan nama *kitâbah*.[54] Sehingga setiap materi tertulis dinamakan dengan *kitâb*.

---

[46] Ahmad von Denffer, *'Ulum al-Qur'an: An Introduction to Science of the Qur'an*, (Leicester: The Islamic Foundation, 1996), h. 44.

[47] Jamila Shaukat, "Pengklasifikasian Literatur Hadis", *Al-Hikmah*, no. 13, 1415 H, h. 18.

[48] Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, (Surrey: Curzon Press, 2000), h. 20.

[49] Azami, *Early Hadith Literature*, h. 30.

[50] Mu<u>h</u>ammad ibn Ya'qûb al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmus al-Mu<u>h</u>îth*, juz I, h. 125; Ibrâhîm Mushthafâ *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, (Teheran: al-Maktaba<u>t</u> al-'Ilmiyah, t.th.), juz II, h. 780.

[51] al-Qalqasyandiy, *Shubh al-A'syâ*, juz I, h. 81.

[52] al-Qalqasyandiy, *Shubh al-A'syâ*, juz I, h. 81; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmus al-Mu<u>h</u>îth*, juz I, h. 126.

[53] Dia adalah A<u>h</u>mad ibn 'Aliy ibn A<u>h</u>mad ibn 'Abdillâh al-Qalqasyandiy al-Qâhiriy al-Syâfi'iy. Ia dilahirkan pada 756 H dan meninggal dunia pada 821 H. Lihat 'Umar Ka<u>hh</u>alah, *Mu'jam al-Mu'allifîn*, (Beirut: Dâr I<u>h</u>yâ' wa al-Turâts al-'Arabiy, t.th.), juz I, h. 317.

[54] al-Qalqasyandiy, *Shubh al-A'syâ*, juz I, h. 81.

Kata *kitâb* dianggap sinonim dengan *risâlah*.[55] Pada umumnya kata *kitâb* memang mengandung dua arti: (1) surat (*letter*);(2) buku (*book*).[56]

Dalam kasus hadis, penyebutkan kata *kitâb* mengandung beberapa arti, misalnya:

(1) Surat (*risâlah*). Dilaporkan bahwa Nabi saw. menulis *kitâb* kepada penduduk Yaman berisi ketentuan zakat, sedekah, diat, dan sejenisnya.[57] Laporan lainnya menyebutkan bahwa Nabi saw. menulis *kitâb* kepada 'Alâ' ibn al-Hadlramiy khusus tentang zakat ternak, buah-buahan, dan barang dagangan. Dikatakan bahwa *kitâb* ini dibacakan kepada para pendengar dari penduduk Bahrain, dan Ibn al-Hadlramiy melakukan penarikan zakat sesuai dengan hukum yang terkandung dalam

---

55 Muhammad Zubayr Shiddiqi, "Hadith—A Subject of Keen Interest", dalam P. K. Koya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 15.

56 Azami, *Early Hadith Literature*, h. 28. Imtiyâz Ahmad, agak sedikit berbeda, menunjukkan arti umum kata *kitâb*, yakni: (1) surat (*khithâb*) khusus dan resmi, misalnya surat perjalanan yang dikirimkan Nabi saw. kepada Suhail ibn 'Amr, surat Nabi saw. kepada Abû Bushair yang memberikan toleransi padanya untuk kembali ke Madinah, surat Bujair ibn Zuhair kepada saudaranya, Ka'ab ibn Zuhair yang memberitahukan kebenaran bahwa mereka akan diperangi oleh Nabi Muhammad saw. karena telah melakukan fitnah, dan lain-lain. Surat-surat itu mengandung arti *kitâb*; dan (2) surat edaran (*nasyrah*), buku catatan (*mudzâkarah*), dan surat (*risâlah*). Lihat Ahmad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 319-320.

57 'Abdullâh ibn 'Abd al-Rahmân al-Dârimiy al-Samarqandiy, *Sunan al-Dârimiy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 381; 'Alâ' al-Dîn 'Aliy ibn Balbân al-Fârisiy, *Shahîh Ibn Hibbân bi Tartîb Ibn Balbân*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1418 H/1997 M), jilid XIV, h. 501-504; Abû Bakr Ahmad ibn 'Aliy ibn Tsâbit al-Khathîb al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, (t.t.: Dâr Ihyâ' al-Sunnat al-Nabawiyah, 1974), h. 72; Abû Bakr Ahmad ibn 'Aliy ibn Tsâbit al-Khathîb al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1988 M), h. 103-104; Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, juz I, h. 71; Abû 'Ubaid al-Qâsim ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M), h. 34-35; Ahmad ibn Abî Ya'qûb ibn Ja'far ibn Wahb ibn Wâdlih al-Ya'qûbiy, *Tarikh al-Ya'qûbiy*, (Beirut: Dâr al-Shâdir, 1415 H/1995 M), jilid II, h. 80-81; al-Qalqasyandiy, *Shubh al-A'syâ*, juz I, h. 81-82.

kitâb itu.[58] Kata *kitâb* dalam riwayat-riwayat itu berarti surat (*risâlah*).

(2) Buku kecil (*kutayyib*). Dilaporkan bahwa suatu ketika sebuah *kitâb* yang di dalamnya memuat sebagian hukum peradilan milik 'Aliy ibn Abî Thâlib ada di tangan 'Abdullâh ibn 'Abbâs.[59] Diriwayatkan pula bahwa Anas ibn Mâlik memiliki sebuah *kitâb* yang berisi ketentuan hukum zakat yang telah didiktekan oleh Abû Bakr.[60] Kata *kitâb* dalam kedua riwayat ini berarti "buku kecil" (*kutayyib*).

(3) Buku dengan bentuk seperti yang ada sekarang. Disebutkan dalam sebuah riwayat bahwa 'Abdullâh ibn 'Abbâs pada akhir-akhir kehidupannya mengalami lemah penglihatan dan orang-orang terbiasa membacakan padanya kitab-kitab (*kutub*).[61] Kata *kutub*, sebagai bentuk plural dari kata *kitâb*, dalam hal ini dipahami tidak lebih dari maknanya yang hakiki (denotatif). Hal itu barangkali dapat diterima dan sesuai dengan kenyataan karena pada faktanya Ibn 'Abbâs memiliki sejumlah besar kitab tulisan tangan (manuskrip).[62] Demikian juga, kompilasi hadis Basyîr ibn Nahîk yang diriwayatkan dari Abû Hurairah pada prinsipnya dianggap seperti halnya *kitâb*.[63] Basyîr biasanya mencatat hadis-hadis yang didengar dari gurunya, Abû Hurairah, lalu menghadapkan kepada gurunya

---

[58] Mu<u>h</u>ammad ibn Sa'ad, *Thabaqâ<u>t</u> al-Kubrâ*, (Beirut: Dâr al-Shâdir, t.th.), jilid I, h. 263; jilid IV, h. 360.

[59] Abû al-<u>H</u>usain Muslim ibn al-<u>H</u>ajjâj, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, (Kairo: Dâr Ibn al-Haitsam, 1422 H/2001 M), h. 6; Abû al-Sa'âdât ibn al-Atsîr Mubârak ibn Mu<u>h</u>ammad ibn al-Atsîr al-Jazariy, *Jâmi' al-Ushûl min A<u>h</u>adîts al-Rasûl*, (Beirut: Dâr I<u>h</u>yâ' al-Turâts al-'Arabiy, 1404 H/1984 M), juz IX, h. 22.

[60] al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 87.

[61] Syams al-Dîn Mu<u>h</u>ammad ibn A<u>h</u>mad ibn 'Utsmân al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, (Beirut: Mu'assasa<u>t</u> al-Risâlah, 1410 H/1990 M), juz III, h. 354-355.

[62] Ibn Sa'ad, *Thabaqâ<u>t</u> al-Kubrâ*, jilid V, h. 293; Mu<u>h</u>ammad ibn Shâmil al-Sulamiy, *Manhaj Kitâba<u>t</u> al-Târîkh al-Islâmiy*, (Makkah: Dâr al-Risâlah, 1418 H/1998 M), h. 327.

[63] al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 101; Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, juz I, h. 72.

itu kumpulan lengkap materi tertulis dan selanjutnya diberi izin untuk meriwayatkan hadis-hadis yang termuat dalam kitab itu.[64] Karena Abû Hurairah terkenal sebagai periwayat hadis dalam jumlah besar, maka kitab Basyîr yang berisikan hadis-hadis riwayat dari Abû Hurairah dapat dimasukkan ke dalam jenis kitab besar sebagaimana lazimnya.[65]

c. *Nuskhah*

Secara etimologis, kata *nuskhah* mengandung arti "salinan".[66] Pengertian itu barangkali berasal dari praktik penyalinan hadis-hadis dari kitab seorang guru hadis.[67] Dalam hal ini biasa dikenal dua istilah: *ashl* dan *nuskhah*. Naskah tulisan tangan yang merupakan hasil salinan murid dari buku gurunya disebut dengan *nuskhah*, sedangkan tulisan tangan guru hadis yang disalin disebut dengan *ashl*.[68] Contoh dari pemakaian istilah itu, Ibn Abî Hâtim al-Râziy misalnya menyebutkan bahwa Ibn Wahb dan Ibn al-Mubârak biasa mengikuti buku-buku aslinya (*ushûl*) dari Ibn Lahî'ah, sedangkan yang lainnya mencatat hadis dari salinan-salinannya (*nusakh*).[69]

Kata *nuskhah*, seperti halnya *kitâb*, dalam pengertian yang umum merujuk pada buku besar atau kecil.[70] Hal itu misalnya pernah digunakan al-Khathîb al-Baghdâdiy dalam pernyataannya, "Sesungguhnya para ahli hadis memiliki *nuskhah-nuskhah* (*nusakh*) yang terkenal, tiap-tiap *nuskhah* berisikan sejumlah hadis."[71] Maka

[64] Abû 'Îsâ Muhammad ibn 'Îsâ ibn Saurah al-Tirmidziy, *al-Jâmi' al-Shahîh wa Huwa Sunan al-Tirmidziy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M), juz V, pada bagian *kitâb al-'ilal*, h. 706.

[65] Ahmad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 331.

[66] al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz II, h. 282; al-Thâhir Ahmad al-Zâwiy, *Tartîb al-Qâmûs al-Muhîth*, (Riyadh: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1417 H/1997 M), juz IV, h. 362.

[67] Azami, *Early Hadith Literature*, h. 29.

[68] Lihat, misalnya, al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 239.

[69] Abû Muhammad 'Abd al-Rahman ibn Abû Hâtim al-Râziy, *al-Jarh wa al-Ta'dîl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid V (jilid II, juz II), h. 147.

[70] Ahmad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 333.

[71] al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 214.

beberapa kumpulan hadis disebut dengan *nuskhah*. Terkadang *nuskhah* merupakan kumpulan besar dari hadis, tetapi ada juga yang merupakan kumpulan terbatas dari hadis.[72]

Adakalanya kata *nuskhah* juga dianggap sinonim dengan *sha<u>h</u>îfah* ataupun *kitâb*.[73] *Nuskhah* yang merupakan sinonim *sha<u>h</u>îfah* misalnya adalah *Sha<u>h</u>îfa<u>t</u>* Hammâm ibn Munabbih yang biasa juga disebut *Nuskha<u>t</u>* Hammâm ibn Munabbih. Begitupun kumpulan hadis 'Abdullâh ibn 'Umar yang diriwayatkan oleh Nâfi' disebut dengan *nuskhah* dan *sha<u>h</u>îfah*.[74] Kumpulan hadis Ibn Wahb pada dasarnya juga disebut *Sha<u>h</u>îfa<u>t</u>* Ibn Wahb dan *Nuskha<u>t</u>* Ibn Wahb. Sementara itu, *nuskhah* yang merupakan sinonim dari kata *kitâb*, misalnya Abân ibn Taghlab (w. 141 H) dan Ibrâhîm ibn Mu<u>h</u>ammad al-Aslamiy (w. 148 H), dilaporkan mempunyai *nusakh* (bentuk jamak dari *nuskhah*) yang dengan jelas maksudnya adalah *kutub* (bentuk jamak dari *kitâb*).[75]

d. *Majallah*

Kata *majallah* biasa diartikan dengan lembaran tertulis,[76] atau sahifah yang berisi kata-kata hikmah.[77] Bahkan, menurut catatan Abû 'Ubaid, bagi bangsa Arab tiap-tiap kitab disebut dengan *majallah*.[78] Seperti halnya *sha<u>h</u>îfah*, kata *majallah* telah digunakan oleh masyarakat Arab pra-Islam. Sebut saja sebagai misal, *Majalla<u>t</u>* Luqmân, sebuah naskah tulisan tangan yang berisi kata-kata mutiara dan tamsil-tamsil dari Luqmân. Naskah ini masih dijumpai hingga awal Islam.[79] Lebih lanjut, kata *majallah* juga

---

[72] A<u>h</u>mad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 333.

[73] A<u>h</u>mad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 336.

[74] al-Baghdâdiy, *al-Kifâya<u>t</u> fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 214; A<u>h</u>mad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 336-337.

[75] A<u>h</u>mad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 336-337.

[76] Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid XI, h. 120.

[77] Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid XI, h. 120; al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz VII, h. 261; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmus al-Mu<u>h</u>îth*, juz III, h. 361.

[78] Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid XI, h. 120; al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz VII, h. 261.

digunakan dalam konteks dokumentasi hadis. Misalnya karya kompilasi hadis yang ditulis oleh Anas ibn Mâlik (w. 93 H) telah dikenal dengan sebutan *majallâh*, yakni buku kecil yang dituliskan pada lembaran-lembaran kertas tipis.[80] Jadi, *majallah* di sini mempunyai makna yang sepadan dengan *sha<u>h</u>îfah*.

e. *Kurrâsah*

Kata *kurrâsah*, yang bentuk jamaknya *karârîs*, biasa diartikan dengan buku kecil (*booklet*) atau buku catatan (*note book*).[81] Secara harfiah, kata itu biasa juga mengandung arti gabungan sisi-sisi kertas yang lebar.[82] Menurut al-Fîruz Âbâdiy, *kurrâsah* adalah bagian dari sahifah (*juz' min al-sha<u>h</u>îfah*).[83] Dalam beberapa sumber tidak disebutkan batasan mengenai besarnya *kurrâsah*, tetapi istilah ini mengacu kepada sejenis buku kecil yang berisi kumpulan kertas yang lebar.[84] Menurut Sprenger, jumlah kertas dalam sebuah *kurrâsah* dapat mencapai sepuluh helai.[85] Menurut Buthrus al-Bustâniy, *kurrâsah* pada umumnya terdiri atas delapan helai kertas.[86] Sedangkan menurut sarjana lainnya, sebuah *kurrâsah*

---

[79] Dilaporkan bahwa Nabi saw. pernah mengajak Suwaid ibn al-Shâmit untuk memeluk Islam. Namun, ajakan itu ditolak oleh Suwaid sambil mengemukakan alasan bahwa dia telah memiliki *Majallat* Luqmân. Lihat kisahya dalam Abû Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-Malik ibn Hisyâm, *al-Sîrat al-Nabawiyyah*, (Beirut: al-Maktabat al-'Ilmiyah, t.th.), juz II, h. 427; Abû al-Qâsim 'Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn 'Abdillâh ibn A<u>h</u>mad ibn Abî al-<u>H</u>asan al-Khats'amiy al-Suhailiy, *al-Raudl al-Unuf fî Tafsîr al-Sîrat al-Nabawiyyat li Ibn Hisyâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), juz II, h. 175; Abû Ja'far Mu<u>h</u>ammad ibn Jarîr al-Thabariy, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M), jilid II, h. 432; Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid XI, h. 120; al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz VII, h. 261; Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 69; Nabia Abbott, *Studies in Arabic Papyri: Qur'anic Commentary and Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1967), vol. II, h. 5.

[80] al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 95.

[81] Azami, *Early Hadith Literature*, h. 30.

[82] A<u>h</u>mad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 358.

[83] al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmus al-Mu<u>h</u>îth*, juz II, h. 255.

[84] A<u>h</u>mad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 359.

[85] Seperti dikutip dalam A<u>h</u>mad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 359.

[86] Buthrus al-Bustâniy, *Quthr al-Mu<u>h</u>îth*, (Beirut: Maktabat Libnân, 1869), jilid II, h. 1838.

terdiri atas sepuluh atau dua puluh sisi kertas.[87] Namun, seiring dengan perputaran waktu, *kurrâsah* juga dikenakan pada kompilasi-kompilasi hadis besar, misalnya adalah *kurrâsah* yang memuat hadis-hadis yang diriwayatkan oleh 'Abdullâh ibn Ja'far (w. 178 H).[88]

Ada banyak indikator yang menunjukkan bahwa istilah *kurrâsah* telah digunakan dalam konteks dokumentasi dan kodifikasi al-Qur'an ataupun hadis Nabi saw. Secara khusus dalam konteks *tadwîn* hadis, ada laporan yang menyebutkan bahwa Ibn Juraij (w. 150 H) menghadapkan kepada Abân ibn Abî 'Ayyâsy (w. 138 H) sebuah *kurrâsah* agar mendapatkan ijazah darinya. Meski begitu, ada sebagian ulama hadis, misalnya Ibrâhîm al-Nakha'iy (w. 96 H), Mujâhid (w. 102 H), dan Dlahhâk ibn Muzâhim (w. 105 H), yang tidak suka menuliskan hadis ke dalam *kurrâsah*.[89] Alasannya karena hal itu dapat menyerupai al-Qur'an yang juga dituliskan dalam *kurrâsah*.[90]

f. *Daftar*

Kata *daftar* merupakan sinonim dari kata *kitâb* dan *shahifah*.[91] Semula kata itu berasal dari bahasa Persia yang telah diserap ke dalam bahasa Arab dengan makna: buku kecil (buklet) yang diikat atau dijahit,[92] (buku) daftar,[93] dan kumpulan dari beberapa helai kertas yang dituangkan dalam bentuk buku tulis.[94] Pada awal Islam, kata *daftar* digunakan dengan pengertian naskah kuno berbentuk buku atau buklet, yang biasanya dibedakan dengan

---

87 Ahmad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 359.

88 Ahmad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 361.

89 'Abdullâh ibn 'Abd al-Rahmân al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 121; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 47-48.

90 al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 121; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 47.

91 Ahmad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 338.

92 Bernard Lewis, "Daftar", dalam Bernard Lewis *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. II, h. 77.

93 Lewis, "Daftar", h. 77.

94 'Abd al-Na'îm Muhammad Husnain, *Qâmûs al-Fârisiyyah: Fârisiy-'Arabiy*, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishriy, 1402 H/1982 M), h. 253.

lembaran-lembaran terpisah.[95] Meski pada awalnya dipakai untuk makna buku catatan yang berukuran kecil semisal buku catatan (*daftar*) untuk hitungan, kata *daftar* dengan cepat digunakan untuk merujuk manuskrip yang besar.[96] Hal itu misalnya digunakan al-Zuhriy dalam ungkapannya, "Kami diperintahkan 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz untuk menghimpun hadis. Kami pun menuliskannya pada *daftar* demi *daftar*, lalu dikirim ke seluruh wilayah kekuasaan Islam masing-masing satu *daftar*."[97] Kata *daftar* di sini berarti kumpulan besar hadis.[98]

Penggunaan kata *daftar* sebagai sinonim dari kata *kitâb* dikemukakan dalam beberapa sumber. Misalnya saja, dilaporkan bahwa 'Ubaidullâh ibn 'Ubaid (w. 118 H) suatu ketika menyerahkan *daftar* yang berisikan hadis-hadis hukum (halal-haram), kemudian berkata, "Ambillah *daftar* (kitab) ini, dan riwayatkanlah atas otoritasku."[99] Diriwayatkan pula bahwa Ya<u>h</u>yâ ibn al-Zubair berusaha mendapatkan dari Hisyâm ibn 'Urwah (w. 146 H) hadis-hadis yang telah diriwayatkan bapaknya, maka Hisyâm mengeluarkan sebuah *daftar* (kitab). Lalu ia berkata, "Dalam (*daftar*) ini termuat hadis-hadis riwayat bapakku. Sungguh aku telah mengetahui dan membenarkan apa yang terkandung di dalamnya, maka riwayatkanlah atas otoritasku."[100]

g. *Dîwân*

Sudah disinggung sebelumnya bahwa kata *dîwân* mengandung arti "kumpulan *shu<u>h</u>uf*". Menurut sejumlah sarjana, kata itu berasal dari bahasa Persia yang telah diserap ke dalam bahasa Arab,[101]

---

95 Lewis, "Daftar", h. 77.

96 A<u>h</u>mad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 338.

97 Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, h. 76.

98 A<u>h</u>mad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 338. Hal ini dengan mudah dapat dipahami karena suatu fakta bahwa pada masa al-Zuhriy yang dikenal dengan sebutan "era manuskrip", disaksikan adanya kegairahan sastra yang besar dari ulama hadis. Lihat A<u>h</u>mad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 338.

99 al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 320.

100 al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 321.

101 Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid XIII, h. 166; al-Qalqasyandiy, *Shub<u>h</u> al-A'syâ*, juz I, h. 123-124.

dengan arti beberapa lembaran buku,[102] kumpulan syair,[103] kumpulan catatan atau lembaran,[104] daftar kumpulan nama-nama orang,[105] dan buku catatan.[106] Akan tetapi, menurut sebagian sarjana, kata itu asli dari bahasa Arab.[107] Seperti halnya *daftar*, *kurrâsah*, *shahîfah*, dan *kitâb*, kata *dîwân* mengacu pada sejenis bentuk datar dari materi tertulis yang berwujud seperti buku.[108] Penggunaan kata *dîwân* dalam konteks dokumentasi hadis misalnya *Dîwân* al-Zuhriy dalam tulisan tangan miliknya sendiri.[109]

h. *Qirthâs*

Kata *qirthâs* telah digunakan dalam syair-syair Arab pra-Islam. Dalam al-Qur'an sendiri kata yang sama juga digunakan, baik dalam bentuk tunggal, *qirthâs* (QS. 6: 7) ataupun plural, *qarâthîs* (QS. 6: 91), yang barangkali bermakna lontar, karena seperti diungkapkan Watt dan Bell, kata *qirthâs* terambil dari bahasa Yunani *chartes* yang bermakna selembar atau sehelai lontar.[110] Dalam kamus Arab, kata *qirthâs* antara lain diartikan dengan: (1) sahifah dari jenis bahan apa saja; (2) lembaran kulit yang dipasang untuk perlombaan memanah; dan (3) papirus dari Mesir.[111]

Selain itu, kata *qarâthîs* pernah digunakan untuk menunjukkan pengertian arsip atau dokumen, khususnya dokumen negara.

---

102 Cyril Glasse, *The Concise Encyclopaedia of Islam*, London: Stacey International, 1989), h. 101.

103 Husnain, *Qâmûs al-Fârisiyyah*, h. 275; Glasse, *Encyclopaedia of Islam*, h. 101; C. L. Huart, "Dîwân (Divan)", dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.), *First Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1987), vol. II, h. 979; C. L. Huart, "Dîwân", dalam Ahmad al-Syantanâwiy *et al.* (ed.), *Dâ'irat al-Ma'ârif al-Islâmiyyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid IX, h. 378.

104 A. A. Duri, "Dîwân", dalam Bernard Lewis *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. II, h. 323.

105 Husnain, *Qâmûs al-Fârisiyyah*, h. 275.

106 Glasse, *Encyclopaedia of Islam*, h. 101.

107 al-Qalqasyandiy, *Shubh al-A'syâ*, juz I, h. 123-124.

108 Azami, *Early Hadith Literature*, h. 201.

109 Azami, *Early Hadith Literature*, h. 201.

110 Watt dan Bell, *Introduction to the Qur'an*, h. 33.

111 Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid VI, h. 172; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmus al-Muhîth*, juz II, h. 249.

Sebagai misal, pada periode awal Islam telah ditemukan adanya *Bait al-Qarâthîs* (*Bait al-Watsâ'iq*) yang artinya adalah kantor untuk menyimpan arsip atau dokumen negara.[112] Pada akhir abad I H, 'Umar ibn 'Abd al-Azîz telah menggunakan kata *qarâthîs* dengan arti lembaran-lembaran yang lebar, pada saat ia menulis sebuah surat yang ditujukan kepada Abû Bakr ibn Muhammad ibn 'Amr ibn Hazm (w. 117 H), Gubernur Madinah. Dalam surat itu, 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz meminta beberapa papirus (hadis) untuk pemakaian secara resmi.[113] Selanjutnya, pada abad II H ada laporan bahwa Ibn Juraij (w. 150 H) menghadapkan kepada al-Zuhriy (w. 124 H) tiga lembar *qirthâs* yang berisi hadis.[114] Kata *qirthâs* di sini juga berarti lembaran yang lebar. Namun demikian, kata *qirthâs* pernah pula digunakan dengan arti lebih dari sekadar lembaran yang lebar. Misalnya, diriwayatkan bahwa Abû Bakr mengumpulkan al-Qur'an dalam *qarâthîs*, yang menunjukkan arti kumpulan kertas, bukan hanya lembaran-lembaran kertas yang lebar.[115]

i. *Tumar* atau *Darj*

Kata *tûmâr* dan *darj* umumnya merujuk pada bentuk surat yang digulung (*scroll*).[116] Al-Qalqasyandiy menyebutkan bahwa kata *darj* dalam pengertian umum adalah kertas persegi panjang, terdiri atas beberapa potong kertas yang tersambung. Biasanya mencapai dua puluh potong kertas yang saling melekat.[117] Sementara kata *tûmâr* dalam pemakaiannya terkadang dianggap sinonim dengan *qirthâs* yang secara harfiah berarti naskah kuno

112 Ahmad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 348. Kantor itu letaknya boleh jadi bersebelahan dengan rumah 'Utsmân ibn 'Affân. Lihat Muhammad Mustafa Azami, *Sejarah Teks Al-Qur'ân dari Wahyu sampai Kompilasi*, terj. Sohirin Solihin *et al.*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), h. 184.

113 Ahmad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 347.

114 al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 319.

115 Ahmad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 348.

116 Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, (Beirut: Librairie du Liban, 1968), vol. III, h. 868; vol. V, h. 1880; Azami, *Early Hadith Literature*, h. 201.

117 al-Qalqasyandiy, *Shubh al-A'syâ*, juz I, h. 173.

(manuskrip) dari kertas. Dalam suatu riwayat dikisahkan bahwa 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz berusaha mendapatkan dari Abû Bakr ibn Hazm (w. 117 H) *qarâthîs*. Di sini kata *qarâthîs* mempunyai makna yang sama dengan *tûmâr*.[118]

B. Historiografi Islam: Konsep, Bentuk, dan Isi

1. Pengertian Historiografi Islam

Dari segi kebahasaan, kata "historiografi" mengandung arti: penulisan sejarah,[119] tulisan sejarah,[120] dan literatur sejarah.[121] Sedangkan dari segi istilah, Louis Gottschalk mengartikan historiografi dengan "rekonstruksi imajinatif terhadap masa lampau berdasarkan data yang diperoleh melalui proses pengujian dan analisis secara kritis rekaman dan peninggalan masa lampau tersebut."[122] Nisar Ahmed Faruqi mengajukan definisi, "*historiography is the science of committing anecdotes and their causes to writing with reference to the time of their occurrence*."[123] Badri Yatim mengartikan historiografi dengan "penulisan sejarah, yang didahului oleh penelitian (analisis) terhadap peristiwa-peristiwa di masa silam."[124]

Dari ketiga definisi itu dapat dipahami bahwa historiografi secara umum adalah proses rekonstruksi sejarah dalam sebuah tulisan. Rekonstruksi itu, menurut Gottschalk dan Yatim, telah

---

[118] Ahmad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 351.

[119] William Morris *et al.* (ed.), *The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language*, (Boston: Houghton Mifflin Company, 1979), vol. I, h. 625; Noah Webster, *Webster's New Twentieth Century Dictionary of The English Language*, (Mexico: William Collins Publishers, Inc, 1980), h. 863; James A. H. Murray *et al.* (ed.), *The Oxford English Dictionary*, (Oxford: The Clarendon Press, 1978), vol. V, h. 305.

[120] Murray *et al.* (ed.), *The Oxford English Dictionary*, h. 305.

[121] Morris *et al.* (ed.), *The Heritage Illustrated Dictionary*, h. 625.

[122] Louis Gottschalk, *Understanding History: A Primer of Historical Method*, (New York: Alfred A. Knopf, 1964), h. 48.

[123] Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (Delhi: Idarah-i Adabita-i Delli, 1979), h. 2.

[124] Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 5-6.

didahului oleh proses penelitian (pengujian) dan analisis terhadap peristiwa masa lampau. Namun, tidak cukup jelas apakah proses pengujian dan analisis data sejarah itu merupakan bagian dari historiografi. Kalaupun dimasukkan, maka hal itu tidak menjadi masalah. Pasalnya, ada juga rujukan yang menyebutkan bahwa historiografi berarti "prinsip-prinsip atau metodologi studi sejarah" (*the principles or methodology of historical study*),[125] atau "studi tentang teknik-teknik penelitian dan penulisan sejarah" (*the study of the techniques of historical research and historical writing*).[126] Bahkan, Kerlinger menyepadankan historiografi dengan metode sejarah.[127]

Secara terminologis, Rosenthal mengartikan "historiografi Islam" dengan "karya sejarah yang ditulis oleh penganut agama Islam dari berbagai aliran."[128] Sementara itu, Gibb menyamakan pengertian historiografi (Islam) dengan *'ilm al-ta'rîkh*, yang dalam literatur Arab mencakup bentuk *annalistic* (kronologis) maupun biografis.[129]

Dalam rumusan pengertian di atas, Rosenthal tampaknya memahami historiografi Islam sebagai sebuah hasil yang mencakup karya penulisan sejarah Islam. Sedangkan Gibb

---

[125] Morris *et al.* (ed.), *The Heritage Illustrated Dictionary*, vol. I, h. 625.

[126] Webster, *Webster's New Twentieth Century*, h. 863.

[127] Fred N. Kerlinger, *Asas-asas Penelitian Behavioral*, terj. Landung R. Simatupang, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2002), h. 1089. Metode sejarah ini mencakup langkah-langkah: heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Lihat Gottschalk, *Understanding History*, h. 28; Uka Tjandrasasmita, *Kajian Naskah-naskah Klasik dan Penerapannya Bagi Kajian Sejarah Islam di Indonesia*, (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, 2006), h. 32.

[128] Franz Rosenthal, "Islamic Historiography", dalam David L. Shills (ed), *International Encyclopedia of Social Sciences*, (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1972), vol. V, h. 407; Franz Rosenthal, "Historiografi Islam", dalam Taufik Abdullah dan Abdurrachman Surjomihardjo (ed.), *Ilmu Sejarah dan Historiografi: Arah dan Perspektif*, (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 56.

[129] Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, (Boston: Beacon Press, 1968), h. 108; Hamilton A. R. Gibb, "Ta'rîkh ('Ilm al-Ta'rîkh)", dalam Houtsma *et al.* (ed.), *First Encyclopaedia*, Supplement, vol. IX, h. 233; Hamilton A. R. Gibb, "Târîkh ('Ilm al-Târîkh)", dalam al-Syantanâwiy *et al.* (ed.), *Dâ'irat al-Ma'ârif*, juz IV, h. 483.

memahami historiografi (Islam) sebagai sebuah ilmu, merupakan padanan dari *'ilm ta'rîkh* (ilmu sejarah). Meski begitu, antara keduanya tidak harus dipertentangkan. Pasalnya, Rosenthal sendiri dalam karyanya, *A History of Muslim Historiography*, telah mengajukan arti *'ilm al-târîkh* dengan historiografi.[130] Sampai di sini, maka dapat dirumuskan pengertian yang lebih komprehensif bahwa historigrafi Islam adalah "suatu ilmu ataupun karya penulisan sejarah yang dihasilkan oleh umat Islam."

Lebih jauh, dari sisi terminologis, Rosenthal telah menggunakan term "historiografi Islam" (*Islamic historiography*) untuk menyebut karya sejarah Islam, namun lebih sering memakai istilah "historiografi muslim" (*muslim historiography*) untuk menyebut hal yang sama.[131] Searah dengan itu, Faruqi juga lebih cenderung menggunakan term "historiografi muslim" (*muslim historiography*) untuk menyebut "historiografi Islam", dan terkadang memakai istilah "historiografi Arab" (*Arab historiography*) untuk pengertian yang sedikit lebih luas.[132] Duri juga menggunakan istilah "historiografi muslim" (*muslim historiography*) untuk merujuk penulisan sejarah Islam.[133] Merlet lebih sering memakai term "historiografi Arab" (*Arab historiography*), dan terkadang menggunakan istilah "historiografi muslim" (*muslim historiography*) dengan pengertian yang kurang lebih sama.[134] Demikian juga, Choueiri, Faris, dan Rizzitano menggunakan istilah "historiografi Arab" (*Arabic historiography*) untuk menunjuk

---

[130] Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, (Leiden: E. J. Brill, 1968), h. 245. Sebagai misal, judul kitab *al-Mukhtashar fî 'Ilm al-Târîkh* karya al-Kâfiyajiy telah diterjemahkan dengan *The Short Work on Historiography*.

[131] Lihat Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 3 dan seterusnya.

[132] Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 1-77.

[133] A. A. Duri, "Muslim Historiography of Iraqi School", dalam N. K. Singh dan A. Samiuddin (ed.), *Encyclopaedic Historiography of the Muslim World*, (Delhi: Global Vision Publishing House, 2003), vol. II, h. 690-695.

[134] Shukriekh R. Merlet, "Arab Historiography", dalam Mohamed Taher (ed.), *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, (New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 1997), vol V, h. 80-89.

pengertian serupa.[135] Sedangkan Lichtenstadter menggunakan term "historiografi Arab" (*Arabic historiography*) untuk merujuk penulisan sejarah di kalangan masyarakat Arab pra-Islam ataupun Islam, dan memakai term "historiografi Islam" (*Islamic historiography*) untuk menunjuk penulisan sejarah Islam.[136] Barangkali perbedaan penyebutan itu lebih dari sekadar pilihan kata, tetapi berakar pada perbedaan pandangan para ahli yang menyebut kebudayaan dalam komunitas muslim dengan "kebudayaan Islam", "kebudayaan muslim", dan "kebudayaan Arab".[137]

2. Bentuk-bentuk Dasar Historiografi Islam

Rosenthal mengajukan tiga bentuk dasar historiografi Islam: (a) *khabar* (*khabar history*); (b) kronologis (*the annalistic form*); dan (c) tematik (*lesser forms of historical periodization*).[138] Badri Yatim menyebutkan tiga bentuk atau corak historiografi Islam: (a) *khabar*; (b) kronologis (*hauliyyât*); dan (c) tematik (*maudlû'iyyât*).[139] Muin Umar membagi bentuk-bentuk dasar historiografi Islam menjadi lima macam: (a) *khabar*; (b) bentuk analistik; (c) historiografi dinasti; (d) pembagian *thabaqât*; dan (e) nasab.[140]

---

135 Y. M. Choueiri, N. A. Faris, dan U. Rizzitano, "Arabic Historiography", dalam Singh dan Samiuddin (ed.), *Encyclopaedic Historiography*, vol. I, h. 92-105.

136 Ilse Lichtenstadter, "Arabic and Islamic Historiography", *The Moslem World*, vol. XXXV, 1977, h. 126-132.

137 Perbedaan pandangan di kalangan para ahli sejarah seputar penyebutan istilah "kebudayaan Islam", "kebudayaan muslim", atau "kebudayaan Arab" ini, misalnya dapat dilihat dalam 'Effat al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, terj. Ahmad Rafi' Usmani, (Bandung: Pustaka, 1406 H/1986 M), h. 9-16; Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), h. 3-5.

138 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 66-98.

139 Yatim, *Historiografi Islam*, h. 100-107.

140 A. Muin Umar, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), h. 29-51. Namun, menurut Badri Yatim, pembagian ini tidaklah tepat, karena sebenarnya "historiografi dinasti", "pembagian *thabaqât*", dan "nasab" bukanlah bentuk dasar historiografi Islam, tetapi merupakan bagian dari *lesser forms of historical periodization* (betuk tematik, *al-târîkh hasb al-maudlû'ât*). Lihat Badri Yatim, *Historiografi Islam*, h. ix-x. Muin Umar sendiri dalam karyanya yang lain telah membagi bentuk-bentuk dasar historiografi Islam menjadi tiga jenis

Sementara itu, Tar<u>h</u>îniy membagi bentuk-bentuk dasar historiografi Islam menjadi lima jenis: (a) *khabar*; (b) kronologis (*<u>h</u>auliyyât*); (c) tematik (*maudlû'ât*); (d) sejarah universal (*tawârîkh 'âlamiyyah*); dan (e) sejarah lokal (*tawârîkh ma<u>h</u>alliyyah*).[141]

a. *Khabar*

Secara etimologis, kata *khabar* berarti "berita" (*al-nabâ'*)[142] dan "pembicaraan yang masih mengandung kemungkinan benar atau dusta."[143] *Khabar* adalah tipe sejarah yang bersifat naratif, yang tidak begitu mementingkan penanggalan kronologis.[144] Jenis *khabar* ini termasuk bentuk historiografi Islam paling tua yang langsung berhubungan dengan cerita-cerita perang dengan uraian yang baik dan sempurna, dan biasanya mengenai suatu peristiwa yang kalau ditulis hanya beberapa halaman saja.[145] Ada tiga hal yang menjadi ciri *khabar*: (1) antara satu riwayat dengan riwayat lain tidak terjalin hubungan sebab akibat, tiap-tiap *khabar* sudah melengkapi dirinya sendiri dan membiarkan saja cerita itu tanpa dukungan referensi yang lain; (2) riwayat itu ditulis dalam bentuk cerita yang biasanya dalam bentuk dialog; dan (3) riwayat itu diselang-selingi syair yang seringkali digunakan sebagai penguat kandungan *khabar*.[146]

---

saja, yakni: (a) *khabar*; (b) kronologis; dan (c) bentuk yang lebih kecil mengenai periodisasi sejarah, yang meliputi: historiografi dinasti, pembagian *thabaqât*, dan susunan genealogis. Lihat A. Muin Umar, *Pengantar Historiografi Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 7.

141 Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 131-161. Namun, pembagian ini juga masih dapat dipersoalkan, karena menurut Rosenthal, "sejarah universal" dan "sejarah lokal" bukan merupakan bentuk dasar (*basic forms*) historiografi Islam, tetapi merupakan bentuk campuran (*mixed forms*) dari karya sejarah. Lihat Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 133-150.

142 Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid IV, h. 294; al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz VIII, h. 337; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Mu<u>h</u>îth*, juz II, h. 17.

143 'Aliy ibn Mu<u>h</u>ammad al-Jurjâniy, *Kitâb al-Ta'rîfât*, h. 96; Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 215.

144 George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and Christian West*, (Edinbergh: Edinbergh University Press, 1990), h. 163.

145 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 66; Tar<u>h</u>îniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 131.

146 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 66-67; Tar<u>h</u>îniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 132; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 100-101.

Bentuk *khabar* telah berakar cukup kuat pada masa pra-Islam, dan tradisi oral maupun tulisan masuk ke dalam masyarakat Islam tanpa putus.[147] Bahkan, tradisi penulisan *khabar* merupakan kelanjutan alamiah dari kisah-kisah perang antar kabilah-kabilah Arab (*ayyâm al-'Arab*).[148] Gaya bahasa (*style*) *khabar* juga mempunyai kemiripan dengan kisah-kisah perang (*ayyâm*).[149] Akan tetapi, penulisan *khabar* yang dilakukan oleh sejarawan Arab dan muslim berkembang lambat laun dengan menyertakan sanad pada bagian awalnya.[150] Dalam penulisan *khabar* tersebut, pada dasarnya para sejarawan hanya mengumpulkan riwayat-riwayat dan menuliskannya dengan bersumber dari ingatan dan hafalan. Jadi, posisi para sejarawan dalam hal ini tidak lebih dari penyampai riwayat (periwayat) yang menuangkannya dalam tulisan.[151]

Sebagaimana bentuk-bentuk dasar historiografi Islam lainnya, jarang sekali ditemukan suatu karya sejarah berbentuk *khabar* yang masih murni. Biasanya bentuk itu selalu dikombinasikan dengan unsur-unsur lain. Sehingga dalam penyajian biografi Nabi saw. (*sîrah*) umumnya telah dilengkapi dengan nasab dan informasi terkait, seperti daftar nama-nama tokoh terkenal yang berjasa dalam perjuangannya.[152]

Sejauh ini, telah banyak sejarawan yang menyusun karya historiografi Islam berbentuk *khabar*, di antaranya adalah al-Madâ'iniy (w. 215 H). Dia menulis sejumlah karya sejarah yang antara lain berisi tentang pertempuran-pertempuran perorangan,

---

147 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 68.

148 Makdisi, *The Rise of Humanism*, h. 163; Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 131.

149 Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 281.

150 Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 131. Penggunaan sanad secara insidental telah ditemukan dalam literatur Arab pra-Islam, dengan cara yang kurang jelas, tanpa banyak memberi arti, di samping juga secara lebih luas dalam transmisi syair pra-Islam. Lihat Azami, *Hadith Methodology*, h. 32.

151 Yatim, *Historiografi Islam*, h. 101.

152 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 69-70; I. H. Qureshi, "Historiography", dalam M. M. Syarif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, (Pakistan: Royal Book Company, 1983), vol. II, h. 1209.

penaklukan-penaklukan yang dilakukan oleh orang Islam, biografi-biografi perorangan, dan deskripsi tentang perjuangan-perjuangan perorangan.[153] Selain itu, ada juga beberapa sejarawan muslim yang menulis karya sejenis, misalnya Abû Mihnaf (w. 157 H), Haitsam ibn 'Adiy (w. 206 H), dan Ibn Habîb.[154]

b. Kronologis (*Hauliyyât*)

Maksud dari *hauliyyât* (kronologis) adalah bentuk atau metode penulisan sejarah yang menggunakan pendekatan tahun demi tahun. Dalam metode ini, dihimpun berbagai macam peristiwa sejarah pada tiap tahun.[155] Materi dasar yang digunakan sebagai bahan penulisan sejarah secara kronologis (*hauliyyât*) ini pada hakikatnya berasal dari materi *khabar* yang belum disusun secara kronologis.[156]

Bentuk kronologis (*hauliyyât*) ini, sebagaimana diungkapkan sejumlah pemerhati historiografi Islam, mengalami perkembangan secara lengkap pada masa al-Thabariy (w. 310 H).[157] Al-Thabariy telah menulis sebuah karya monumental di bidang sejarah dengan menggunakan metode kronologis (*hauliyyât*) yang diberi judul *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*. Kitab ini, menurut Qureshi, merupakan karya historiografi Islam pertama dalam bentuk *annalistic* (kronologis) yang sampai ke tangan kita.[158] Hanya saja, penilaian itu tampaknya tidak cukup kuat. Sekalipun merupakan karya terbesar yang menggunakan metode *hauliyyât*, kitab ini bukanlah karya pertama yang menggunakan metode *hauliyyât*. Rosenthal mencatat bahwa sebelumnya sudah ada karya sejenis yang mula-mula dalam bentuk kecil dan kemudian berkembang. Di antara karya itu adalah: *Târîkh* Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240

153 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 69-70; Qureshi, "Historiography", 1209; Duri, "Muslim Historiography", h. 692.

154 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 69-70.

155 Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 133; Qureshi, "Historiography", h. 1211; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 103.

156 Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 282.

157 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 71.

158 Qureshi, "Historiography", h. 1212.

H) yang masih bertahan hingga sekarang, *Târîkh* Ya'qûb ibn Sufyân (w. 277 H), dan *Târîkh* Ibn Abî Haitsamah (w. 279 H). Selain itu, ada juga karya-karya sejarah dari Haitsam ibn 'Adiy (w. 206 H), Abû 'Îsâ ibn al-Munajjim (w. 279 H), Ja'far ibn Muhammad ibn al-Azhâr (w. 279 H), dan Abû Zur'ah al-Dimasyqiy (w. 282 H), yang ditulis berdasarkan urutan tahun.[159] Abdul Ghani Abdullah meyakini bahwa pelopor metode *hauliyyât* adalah Haitsam ibn 'Adiy.[160] Ia telah menulis sebuah karya sejarah yang berjudul *al-Târîkh 'alâ al-Sinîn*.[161]

Setelah mencapai bentuk yang sempurna pada masa al-Thabariy, historiografi Islam dalam bentuk kronologis (*hauliyyât*) masih terus diterapkan oleh para sejarawan muslim pada abad-abad berikutnya. Hal itu antara lain ditemukan dalam karya Ibn Miskawaih (w. 421 H), Ibn al-Jauziy (w. 598 H), Ibn al-Atsîr (w. 630 H), al-Dzahabiy (w. 748 H), al-Nuwairiy (w. 723 H), dan Ibn Katsîr (w. 774 H).[162]

Lebih jauh, menurut Rosenthal, historiografi Islam berdasarkan tahun ini ternyata bukan temuan sejati para sejarawan muslim, melainkan diilhami oleh penulisan sejarah dari tradisi Yunani dan Suryani.[163] Jika tidak ada pengaruh dari luar, model penulisan sejarah semacam itu tidak akan muncul di dunia Islam, karena sejak awal historiografi Islam dicatat sesuai dengan urutan bulan.[164]

Namun demikian, asumsi seperti itu telah ditolak sebagian sarjana muslim. 'Abd al-'Azîz Sâlim, misalnya, menegaskan bahwa karya-karya tulis Yunani dan Suryani pada saat itu belum

---

159 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 71-73.

160 Yusri Abdul Ghani Abdullah, *Historiografi Islam: Dari Klasik hingga Modern*, terj. Budi Sudrajat (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h. 56.

161 Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, h. 160; Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 64; Duri, "Muslim Historiography", h. 694.

162 Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 133-134; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 106.

163 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 75-77; Makdisi, *The Rise of Humanism*, h. 163.

164 Makdisi, *The Rise of Humanism*, h. 163.

mempengaruhi sejarawan muslim, dan apa yang mereka kutip dari mereka terbatas pada masalah-masalah yang berkaitan dengan studi filsafat, matematika, astronomi, geografi, kimia, kedokteran, dan obat-obatan. Lebih jauh, Salim tidak yakin jika penulisan sejarah Arab (Islam) secara kronologis (*hauliyyât*) diambil langsung dari karya-karya sejarah Yunani, karena karya-karya sejarah orang Yunani diketahui sejarawan muslim melalui Syria dengan perantaraan orang-orang Kristen, dan karya-karya itu ternyata tidak ada hubungannya dengan metode kronologis (*hauliyyât*).[165] Ismâ'âl Kâsyif juga menandaskan bahwa historiografi Suryani sama sekali tidak berpengaruh terhadap sejarawan muslim, meski di Raha, Nisibin, dan Yundishapur terdapat sekolah-sekolah yang menerjemahkan karya-karya Yunani.[166]

c. Tematik (*Maudlû'iyyât*)

Bentuk atau metode tematik (*maudlû'iyyât*) adalah metode penulisan sejarah berdasarkan tema.[167] Hal itu bisa ditempuh dengan cara memaparkan sejarah dinasti-dinasti atau periode-periode pemerintahan para khalifah dan penguasa, ataupun memaparkan biografi-biografi (*siyar*) dan *thabaqât*.[168] Umumnya para ahli historiografi Islam membagi bentuk ini menjadi tiga macam: (1) historiografi dinasti; (2) pembagian *thabaqât*; dan (3) susunan genealogis (nasab).[169]

1) Historiografi Dinasti

Dinasti dalam bahasa Arab biasa diistilahkan dengan *daulah*. Secara semantik, kata *daulah* sering digunakan dengan arti "perputaran zaman"[170] atau "suatu yang saling bertukar".[171]

---

165 Seperti dikutip dalam Yatim, *Historiografi Islam*, h. 106.

166 Sayyidah Ismâ'îl Kâsyif, *Mashâdir al-Târîkh al-Islâmiy wa Manâhij al-Bahts Fîh*, (Kairo: Maktabat al-Khanjiy, 1976), h. 49-50.

167 Yatim, *Historiografi Islam*, h. 103.

168 Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 141.

169 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 87-98; Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 141-146; Umar, *Pengantar Historiografi Islam*, h. 7.

170 Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 304.

171 al-Zâwiy, *Tartîb al-Qâmûs al-Muhîth*, juz II, h. 264.

Pengertian ini dalam Islam dihubungkan dengan teori pergantian penguasa seperti terjadi pada masa al-Kindiy.[172] Al-Kindiy menulis karya yang berjudul *Risâlat̠ fî Mulk al-'Arab*. Sebagai kombinasi antara aspirasi nasionalis Persia dan Syi'ah, gagasan itu dapat dikatakan sudah lebih tua, dan faktanya kata *daulah* yang selalu disebut dalam karya-karya sejarah digunakan dengan arti "dinasti".[173]

Historiografi dinasti sudah dikenal sejak awal penulisan sejarah Islam. Menurut Rosenthal, yang mula-mula menulis sejarah dinasti—dalam hal ini dinasti Abbasiyah—adalah Mu<u>h</u>ammad ibn Shâlih ibn Mihrân ibn al-Naththân (w. 120 H). Namun, Ibn al-Nashriy, guru Ibn al-Naththân, sudah pernah menulis sebuah buku tentang dinasti yang menjadi sumber bagi Ibn al-Naththân, karena ia adalah penyunting yang merevisi karya gurunya.[174] Selain itu, Wahb ibn Munabbih (w. 110/114 H) pernah menulis karya jenis ini yang berjudul *Kitâb al-Muluk al-Mutawajjah min <u>H</u>imyâr wa Akhbâruhum wa Qisa'uhum wa Quburuhum wa Asy'âruhum*.[175] Sejumlah sejarawan berikutnya juga telah menulis karya-karya sejenis. Di antaranya mereka Abû <u>H</u>anîfah al-Dînawariy yang menulis *al-Akhbâr al-Thiwâl*, Abû Syâmah yang menyusun *Raudlatain fî Akhbâr al-Daulatain*, Ibn Wâshil yang menulis *Mufarrij al-Kurûb fî Akhbâr Banî Ayyûb*, Abû Bakar al-Shaufiy yang menulis *al-Anwâr al-Jaliyyat̠ fî Akhbâr al-Daulat̠ al-Murâbithiyyah*, Lisân al-Dîn ibn al-Khathîb yang menyusun *al-Lu<u>h</u>mat̠ al-Badariyyat̠ fî al-Daulat̠ al-Nashiriyyah*, dan Ibn Khaldûn yang menyusun *al-'Ibar wa Dîwân al-Mubtada' wa al-Khabar fî Ayyâm al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa man 'Âsharahum min Dzawiy al-Sulthân al-Akbar*.[176]

---

[172] Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 89.

[173] Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 89; Umar, *Historiografi Islam,* h. 46.

[174] Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 89.

[175] Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 96.

[176] Tar<u>h</u>îniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 141.

2) Pembagian *Thabaqât*

Pengertian *thabaqah* (bentuk jamaknya *thabaqât*) secara bahasa adalah "tingkatan", "derajat", "golongan", dan "generasi".[177] Dalam konteks historiografi Islam, *thabaqât* berarti kumpulan biografi tokoh berdasarkan pelapisan generasi. Pada awalnya, istilah *thabaqât* digunakan untuk merujuk lapisan generasi para periwayat hadis.[178] Namun belakangan, *thabaqât* biasanya menghimpun sejumlah tokoh dalam bidang yang lebih luas, misalnya para ahli fikih, hakim agama, sastrawan, dokter, dan seterusnya.[179] Pembagian *thabaqât*, menurut Rosenthal, adalah *genuine* dari Islam.[180]

Historiografi Islam berdasarkan *thabaqât* ini dapat ditemukan dalam sejumlah karya sejarawan muslim. Sebut saja sebagai contoh, *Târîkh al-Islâm wa Thabaqât Masyâhir al-A'lâm* karya al-Dzahabiy, *Thabaqât al-Kubrâ* karya al-Sya'râniy, *'Uyûn al-Anbâ' fî Thabaqât al-Athibbâ'* karya Ibn Abî Ushaibi'ah, *Thabaqât al-Athibbâ'* karya Ibn Juljul, *Thabaqât al-Syu'arâ'* karya Ibn al-Mu'taz, *Thabaqât al-Shûfiyyah* karya al-Sulamiy, *Thabaqât al-Nahwiyyîn* karya al-Zubairiy, *Thabaqât al-Fuqahâ'* karya Abû Ishâq al-Syîrâziy, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah* karya al-Subkiy, dan *Thabaqât al-Hanabilah* karya Abû Ya'lâ.[181]

3) Genealogi (Nasab)

Secara semantik nasab (bentuk jamaknya *ansâb*) berarti "asal-usul", "silsilah", "sanak kelurga", dan "genealogi".[182] Penulisan

---

177 Mushthafâ *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz II, h. 557; Wehr, *Modern Written Arabic*, h. 646.

178 Qureshi, "Historiography", h. 1213.

179 Syams al-Dîn Muhammad ibn 'Abd al-Rahmân al-Sakhâwiy, *al-I'lân bi al-Taubîkh li Man Dzamm al-Târîkh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 150-214; Qureshi, "Historiography", h. 1213; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 202.

180 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 93.

181 Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 144; Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 94-95.

182 al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Muhîth*, juz I, h. 136; al-Zâwiy, *Tartîb al-Qâmûs al-Muhîth*, juz IV, h. 360; Mushthafâ *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz II, h. 924; Lane, *Arabic-English Lexicon*, vol. VIII, h. 2787.

sejarah berdasarkan nasab telah mendapat perhatian yang cukup besar dari bangsa Arab sejak masa pra-Islam dan terus berlanjut hingga masa Islam.[183] Hal itu akan dikupas pada pembahasan berikutnya.

3. Garis-garis Besar Isi Karya Historiografi Islam

Rosenthal telah membagi isi karya historiografi Islam sebagai berikut: (a) genealogi (nasab); (b) biografi; (c) geografi dan kosmografi; (d) astrologi; (e) filsafat; (f) ilmu sosial dan politik; dan (g) penggunaan dokumen, prasasti, dan koin.[184] Pembagian itu juga disetujui oleh Muin Umar.[185] Sedangkan Tar<u>h</u>îniy membagi isi karya historiografi Islam menjadi enam macam: (a) *al-ansâb*; (b) biografi; (c) geografi; (d) astrologi; (e) filsafat; dan (f) dokumen dan mata uang logam.[186] Sementara Badri Yatim membagi isi karya historiografi Islam pada periode klasik dan pertengahan menjadi tiga macam: (a) sejarah dinasti; (b) biografi; dan (c) *al-ansâb*.[187]

a. Nasab

Pembahasan seputar nasab (genealogi) telah sedikit disinggung pada bagian sebelumnya. Yang jelas materi nasab telah memperoleh perhatian serius sejak era jahiliyah. Pada fajar kebangkitan Islam, perhatian terhadap studi nasab, terutama diawali oleh para sejarawan dari aliran Irak. Ada sejumlah sejarawan yang memberikan perhatian pada penulisan nasab, di antaranya adalah Mu'arrij ibn 'Amr al-Saddusiy, Mu<u>h</u>ammad ibn Sâ'ib al-Kalbiy (w. 146 H), Hisyâm ibn Mu<u>h</u>ammad al-Kalbiy (w. 204 H), Mush'ab al-Zubairiy, Abû al-Yaqzhân (w. 190 H), al-

---

[183] Akram Dliyâ' al-'Umariy, *Bu<u>h</u>ûts fî Târîkh al-Sunnat al-Musyarrafah*, (Madinah: Maktabat al-'Ulûm wa al-<u>H</u>ikam, 1415 H/1994 M), h. 231.

[184] Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 99-128.

[185] Umar, *Historiografi Islam*, h. 55-85.

[186] Tar<u>h</u>îniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 165-180.

[187] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 192-216.

Madâ'iniy (w. 215 H), al-Jamahiy, al-Balâdzûriy (w. 279 H), Ahmad ibn Muhammad al-Râziy, dan Ibn Hazm.[188]

b. Biografi

1) *Sîrah*

Kata *sîrah* secara bahasa berarti "jalan" (*tharîqah*) atau "perilaku" (*sunnah*).[189] Dalam konteks historiografi, *sîrah* berarti perjalanan hidup atau biografi. Jika disebut *sîrah* saja, tanpa dihubungkan dengan nama tokoh tertentu, maka yang dimaksudkan adalah perjalanan hidup atau biografi Nabi saw.[190] Secara terminologis, *sîrah* adalah "perjalanan hidup Nabi saw. sejak munculnya berbagai *irhâsh* (kejadian luar biasa sebelum kenabian) yang melapangkan jalan bagi kenabiannya, sesuatu yang terjadi sebelum kelahiran, saat kelahiran, pertumbuhan, sampai beliau diangkat menjadi nabi, lalu menjalankan dakwahnya, hingga akhirnya meninggal dunia."[191] Ada pula yang mengartikan *sîrah* dengan "*the study of the life and career of the Prophet Muhammad, shallallâh 'alaih wa sallam, as it happened in history*." (studi tentang kehidupan dan karier Nabi Muhammad saw., sebagaimana hal itu terjadi dalam sejarah).[192]

Penulisan *sîrah* pada mulanya dikembangkan oleh para sejarawan dari aliran Madinah. Para penulis awal tentang *sîrah* atau *maghâziy* dapat dibagi menjadi tiga peringkat (generasi). Peringkat pertama merupakan generasi peralihan dari studi hadis ke penulisan sejarah (biografi). Mereka adalah Abân ibn 'Utsmân (w. 105 H), 'Urwah ibn Zubair (w. 92 H), dan Syurahbil ibn Sa'ad (w.

---

[188] Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 95-98; Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 166; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 213.

[189] Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid IV, h. 390; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Muhîth,* juz II, h. 56; al-Zâwiy, *Tartîb al-Qâmûs al-Muhîth*, juz II, 606; Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 467.

[190] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 196.

[191] Sa'ad al-Murshifiy, *al-Jâmi' al-Shahîh li al-Sîrat al-Nabawiyyah*, (Kuwait: Maktabat al-Manâr al-Islâmiyah, 1415 H/1994 M), h. 62.

[192] Zakaria Bashier, *Sunshine at Madinah*, (Leicester: The Islamic Foundation, 1410 H/1990 M), h. 11.

123 H). Peringkat kedua merupakan generasi ketika penulisan biografi mulai berdiri sendiri sebagai ilmu. Di antara mereka adalah 'Abdullâh ibn Abî Bakr ibn Hazm (w. 135 H), 'Âshim ibn 'Amr ibn Qatâdah (w. 120 H), dan al-Zuhriy (w. 124 H). Peringkat ketiga merupakan generasi ketika studi *sîrah* mulai mengalami perkembangan. Di antara mereka adalah Mûsâ ibn 'Uqbah (w. 141 H), Ibn Ishâq (w. 151 H), dan al-Wâqidiy (w. 207 H).[193] Setelah mereka masih dijumpai beberapa sejarawan muslim yang mempunyai perhatian sama, seperti al-Qâdlî 'Iyyâdl (w. 544 H), al-Suhailiy (w. 581 H), Muhammad ibn Abî Bakr al-Zar'iy (w. 751 H), dan seterusnya.[194]

2) *Thabaqât*, *Tarâjim*, *Siyar*, dan *Ma'âjim*

Pembahasan tentang *thabaqât* sudah banyak disajikan pada bagian terdahulu dan karenanya tidak perlu dipaparkan lagi di sini. Selain *thabaqât*, karya-karya sejarah yang menghimpun biografi para tokoh juga dikenal dengan nama *tarâjim*, *siyar*, dan *ma'âjim*. *Tarâjim* (bentuk jamak dari *tarjamah*) berarti biografi. *Siyar* (bentuk jamak dari *sîrah*) juga berarti biografi. Sedangkan *ma'âjim* (bentuk jamak dari *mu'jam*) secara harfiah berarti kamus.[195] Di antara buku sejarah jenis ini adalah *Siyar A'lâm al-Nubalâ'* karya al-Dzahabiy[196] dan *Mu'jam al-Udabâ'* karya Yâqût al-Hamawiy.[197]

c. Geografi

Selain nasab (genealogi) dan biografi, karya-karya historiografi Islam juga berisi materi geografi. Ahli-ahli sejarah yang menulis sejarah Arab, ternyata pada saat yang sama juga menulis tentang

---

193 al-Sulamiy, *Manhaj Kitâbat al-Târîkh*, h. 329-343; Syauqiy Abû Khalîl, *Athlas al-Sîrat al-Nabawiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1423 H/2003 M), h. 239-240; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 199.

194 Yatim, *Historiografi Islam*, h. 199.

195 Rûhiy al-Ba'albakiy, *al-Maurid: Qâmûs 'Arabiy-Inklîziy*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Mâlayîn, 1999 M), h. 1069; Wehr, *Modern Written Arabic*, h. 694.

196 al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz I-XXIII, h. 1 dan seterusnya.

197 Abû 'Abdillâh Yâqût ibn 'Abdillâh al-Rûmiy al-Hamawiy, *Mu'jam al-Udabâ' au Irsyâd al-Arîb ila Ma'rifat al-Adîb*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H/1991 M).

geografi Arab. Hal itu terjadi karena dalam anggapan orang Arab, sejarah dan geografi merupakan dua cabang ilmu yang saling melengkapi dari batang pengetahuan "*al-adab*" (sastra) dalam pengertian yang luas.[198]

Hisyâm ibn Mu<u>h</u>ammad al-Kalbiy (w. 204 H), misalnya, menulis sejumlah karya sejarah, salah satunya membahas tentang negeri-negeri (*buldân*), yang meliputi: daratan-daratan, sungai-sungai, wilayah-wilayah geografis, dan keajaiban-keajaiban laut. Demikian pula, 'Abd al-Muluk ibn Kuraib al-Ashma'iy (w. 217 H) telah menulis sebuah karya tentang tumbuh-tumbuhan dan pepohonan, serta tentang kondisi Jazirah Arabia.[199] Selain itu, juga ditemukan beberapa sejarawan muslim yang menulis karya sejenis, misalnya al-Khawârizmiy (w. 235 H), al-Balâdzuriy (w. 279 H), Abû <u>H</u>anîfah al-Dînawariy (w. 282 H), al-Ya'qûbiy (w. 284 H), Ibn al-Faqîh al-Hamadzâniy (w. akhir abad III H), al-Mas'ûdiy (w. 345 H), Zakariyâ ibn Mu<u>h</u>ammad al-Qazwîniy (w. 682 H), A<u>h</u>mad ibn Sahal al-Balkhiy (w. 322 H), Mu<u>h</u>ammad ibn <u>H</u>auqal (w. 380 H), al-Maqdisiy (w. 387 H), dan Yâqût al-<u>H</u>amawiy (w. 626 H).[200]

d. Astrologi

Ahli-ahli sejarah, sesuai dengan tugasnya memberi laporan terhadap masa silam, mengambil sumber dari para ahli astronomi mengenai kalkulasi-kalkulasi mereka seputar sejarah (usia) bumi dan sejarah sebelum Islam.[201] Meski begitu, mereka hanya sedikit menaruh perhatian pada ramalan-ramalan astrologis, kecuali jika ingin tahu pada suatu kejadian yang kebetulan sehingga ramalan itu diperlukan,[202] atau karena suatu ramalan memiliki signifikansi

---

[198] Tar<u>h</u>îniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 169.

[199] Tar<u>h</u>îniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 169.

[200] Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 106-109; Tar<u>h</u>îniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 169-172.

[201] Tar<u>h</u>îniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 172; Umar, *Historiografi Islam*, h. 70-71.

[202] 'Aliy ibn Ya<u>h</u>yâ al-Munajjim, misalnya, suatu hari pernah membacakan kepada Khalifah al-Mutawakkil sebuah buku tentang ramalan dan sampailah—saat membaca itu—pada suatu bagian yang menyebutkan bahwa khalifah kesepuluh akan terbunuh di majelisnya. Khalifah al-Mutawakkil tidak

historis secara khusus.[203] Di antara karya sejarah yang berisi materi astrologi adalah *Kitâb al-Ulûf* karya Abû Ma'syar al-Falakiy.[204]

e. Filsafat

Sebagaimana halnya astrologi, filsafat juga menjadi salah satu bagian dari isi karya historiografi Islam. Filsafat populer yang diekspresikan melalui kata-kata hikmah termasuk bagian penting dari pembahasan *siyar* dan *tarâjim* dalam karya-karya sejarah Islam.[205] Materi filsafat seperti ini misalnya ditemukan dalam *Ghurar Akhbâr Mulûk al-Fars wa Siyarihim* karya 'Abd al-Mâlik ibn Muhammad al-Tsa'âlabiy (w. 429 H).[206]

f. Ilmu Sosial dan Politik

Ilmu politik Islam, menurut Rosenthal, secara luas berasal dari literatur kesusastraan Persia dan dalam aspek tertentu berasal dari etika Yunani. Sedangkan ilmu sosial diperkenalkan dalam Islam melalui karya-karya ekonomi Yunani.[207] Kandungan materi ilmu sosial dan politik juga tidak ketinggalan dicantumkan dalam karya-karya historiografi Islam.[208] Pembahasan tentang materi ilmu politik misalnya ditemukan dalam karya Ibn Thiqthaqâ, *Fahriy fî al-Âdat al-Sulthâniyyah*. Sementara pembahasan tentang materi ilmu sosial antara lain ditemukan dalam karya Qudâmah ibn

---

menganggap ramalan itu mengenai dirinya, tetapi kemudian hal itu benar-benar terjadi atas dirinya. Lihat al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, jilid X, h. 82-83.

203 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 110-111; Umar, *Historiografi Islam,* h. 71.

204 Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 173; Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 111. Abû Ma'syar al-Falakiy merupakan tokoh di bidang astrologi, dan bahkan dianggap sebagai nabi di bidang ikonografi. Karyanya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh John dari Seville dan Adelard dari Bath pada abad XII M. Lihat Umar, *Historiografi Islam*, h. 71.

205 Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 173.

206 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 114; Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 173. Karya ini pertama kali dipublikasikan di Paris dalam bahasa Prancis, lalu dalam bahasa Arab di Teheran Iran (1963 M). Lihat Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 56.

207 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 115-116.

208 Qureshi, "Historiography", h. 1217.

Ja'far, *al-Kharrâj*. Berbeda dengan *Kitâb al-Kharrâj* karya Abû Yûsuf dan Yahyâ ibn Âdam, atau *Kitâb al-Amwâl* karya Abû 'Ubaid ibn Salâm, karya Qudâmah ini mempunyai karakteristik tersendiri karena memuat uraian tentang sejarah penaklukan-penaklukan yang dilakukakan oleh orang-orang Islam. Penaklukan-penaklukan itu merupakan dasar hukum bagi sistem pajak yang diterapkan oleh umat Islam.[209] Secara lebih luas, materi ilmu sosial dan politik ini dimuat dalam karya sejarah Ibn Khaldûn, *Kitâb al-'Ibar wa Dîwân al-Mubtada' wa al-Khabar fî Ayyâm al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa man 'Âsharahum min Dzawiy al-Sulthân al-Akbar*. Kitab ini berisi kajian sejarah yang diawali dengan pembahasan khusus mengenai masalah-masalah sosial yang dikenal dengan nama *Muqaddimah ibn Khaldûn* dan sekaligus merupakan jilid pertama dari kitab *al-'Ibar*. *Muqaddimah* ini telah membuka jalan lebar-lebar menuju pembahasan ilmu-ilmu sosial.[210] Selain itu, dalam kitab yang sama juga terkandung materi ilmu politik, misalnya saja tentang teori *'ashabiyyah*.[211]

C. Hadis dan Perkembangan Awal Historiografi Islam

1. Hadis dan Konsep-konsep Terkait

Dalam khazanah ilmu hadis ditemukan beberapa istilah yang dari sisi terminologis memiliki pengertian serupa, yakni: hadis, *khabar*, *atsar*, dan sunnah. Setidaknya menurut mayoritas ulama hadis, keempat istilah itu dianggap sinonim, sehingga dalam pemakaiannya dapat dipertukarkan satu sama lain. Sementara sebagian ulama beranggapan bahwa tiap-tiap istilah itu

[209] Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 115-117; Umar, *Historiografi Islam,* h. 76.

[210] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 142-143. Untuk lebih jelasnya, lihat juga 'Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 3-588.

[211] Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, h. 127-161. Teori *'ashabiyyah* beserta peranannya dalam pembentukan negara, kejayaaan, dan keruntuhannya, bahkan dinilai oleh seorang pakar politik Islam, Munawir Sjadzali, sebagai satu sumbangan yang asli dari Ibn Khaldûn kepada ilmu politik. Lihat Munawir Sjadzali, *Islam and Governmental System: Teaching, History, and Reflections*, (Jakarta: INIS, 1991), h. 72.

mempunyai kandungan makna yang berbeda. Dalam pembahasan berikut ini akan diulas pengertian hadis dan konsep-konsep terkait lainnya, semisal *khabar*, *atsar*, dan sunnah.

a. Hadis

Secara literal kata hadis mengandung arti "baru" (*jadîd*) dan "berita" (*khabar*).[212] Selain itu, kata hadis dapat pula berarti "pemberitaan" (*ikhbâr*).[213] Penggunaan arti "pemberitaan" (*ikhbâr*) untuk mensifati hadis telah dikenal di kalangan masyarakat Arab pra-Islam.[214] Pengertian umum kata hadis itu—sebagaimana halnya kata *shalâh*, *rukû'*, *sujûd*, dan *zakâh*—kemudian mengalami pergeseran di bawah pengaruh kuat ajaran Islam.[215] Kata hadis selanjutnya digunakan secara khusus untuk menunjuk salah satu jenis pekabaran dalam agama, dengan tanpa meninggalkan maknanya yang umum.

Ketika menjadi istilah teknis, hadis kemudian didefinisikan secara beragam oleh banyak ulama dari berbagai latar belakang keilmuan dan aliran. Sebagian ulama hadis Sunni mendefinisikan hadis sebagai "sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan, penampilan fisik dan budi pekerti."[216] Definisi tersebut, menurut 'Itr, merupakan pandangan al-Kirmâniy,[217] al-Thîbiy,[218] dan yang sejalan

---

212 al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Muhîth*, juz I, h. 170; al-Zâwiy, *Tartîb al-Qâmûs al-Muhîth*, juz I, h. 600; Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 160; Muhammad Shâdiq al-Munsyâwiy, *Qâmûs Mushthalahât al-Hadîts al-Nabawiy*, (Kairo: Dâr al-Fadlîlah, t.th.), h. 53.

213 Shubhiy al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1988), h. 4.

214 al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 4.

215 Shiddiqi, "Hadith", h. 3.

216 Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîts*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1997 M), h. 26; Azami, *Hadith Methodology,* h. 3.

217 Nama lengkapnya adalah Syams al-Dîn Muhammad ibn Yûsuf ibn 'Aliy ibn Sa'îd al-Kirmâniy al-Baghdâdiy. Dia dilahirkan pada 717 H dan meniggal dunia pada 786 H. Lihat Khair al-Dîn al-Zirikliy, *al-A'lâm: Qâmûs Tarâjim* (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1990 M), jilid VII, h. 153; Kahhalah, *Mu'jam al-Mu'allifîn*, juz XII, h. 129.

dengannya.[219] Sementara jumhur ulama hadis Sunni memasukkan hadis *mauqûf* dan *maqthû'* dalam kategori hadis, dan menganggap hadis identik dengan *khabar*.[220] Ibn H̲ajar[221] dalam kitabnya, *Nuzhat al-Nazhar* menyatakan, "*khabar* menurut ulama hadis sinonim dengan hadis."[222] Dengan demikian, hadis, seperti halnya *khabar*, mencakup yang *marfû'*, *mauqûf*, dan *maqthû'*. Bertolak dari pandangan jumhur ulama hadis, 'Itr mengajukan definisi yang terpilih, yaitu "suatu yang disandarkan kepada Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan, penampilan fisik dan budi pekerti, serta sesuatu yang disandarkan kepada sahabat dan tabiin."[223]

Berbeda dengan pandangan ahli hadis, ulama ushul fikih justru mengartikan hadis secara lebih sempit. Menurut mereka, hadis adalah "perkataan, perbuatan, ataupun persetujuan Nabi saw."[224] Dalam hal ini, budi pekerti dan penampilan fisik bukanlah bagian dari hadis. Ada pula yang menyebutkan jika digunakan kata hadis, maka dalam persepsi ulama usul fikih, maksudnya adalah sunnah *qauliyyah* (perkataan).[225]

---

[218] Dia adalah Syaraf al-Dîn al-H̲usain ibn Muh̲ammad ibn 'Abdillâh al-Thîbiy (w. 743 H). Lihat Kah̲halah, *Mu'jam al-Mu'allifîn*, juz IV, h. 53.

[219] 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 27. Namun demikian, dalam sumber lain justru disebutkan bahwa menurut al-Thîbiy, hadis meliputi perkataan, perbuatan, ataupun persetujuan Nabi saw., sahabat, dan tabiin. Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy fî Syarh̲ Taqrîb al-Nawâwiy*, (Kairo: Dâr al-H̲adîts, 1423 H/2002 M), h. 26.

[220] 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 27.

[221] Nama lengkapnya adalah Ah̲mad ibn 'Aliy ibn Muh̲ammad ibn Muh̲ammad ibn 'Aliy ibn Mah̲mûd ibn Ah̲mad ibn H̲ajar al-Kanâniy al-'Asqalâniy al-Syâfi'iy. Dia dilahirkan pada 773 H dan meninggal dunia kira-kira pada 852 H. Lihat Muh̲ammad Kamâl al-Dîn 'Izz al-Dîn, *Ibn H̲ajar al-'Asqalâniy Mu'arrikhân*, (Beirut: 'Âlam al-Kutub, t.th.), h. 13-14, 106.

[222] Ah̲mad ibn 'Aliy ibn H̲ajar al-'Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar Syarh Nukhbat al-Fikar fî Mushthalah̲ Ahl al-Atsar*, (Kairo: Maktabat Ibn Taimiyah, 1411 H/1990 M), h. 14.

[223] 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 27.

[224] Muh̲ammad 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-H̲adits: 'Ulûmuhu wa Mushthalah̲uhu*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), h. 19.

[225] al-Khathîb, *Ushûl al-H̲adits*, h. 27.

Sementara itu, kalangan ulama hadis Syi'ah mendefinisikan hadis sebagai "perkataan, perbuatan, dan persetujuan orang yang maksum."[226] Jadi, berbeda dengan ulama Sunni, mereka berpendirian bahwa hadis bukan terbatas pada sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., tetapi juga yang disandarkan kepada dua belas maksum.

b. *Khabar*

Kata *khabar* secara harfiah berarti "berita" (*al-nabâ'*)[227] atau "pembicaraan yang masih mengandung kemungkinan benar dan dusta".[228] Dengan makna kebahasaan seperti itu, maka kata *khabar* menjadi ekuivalen dengan hadis. Kata hadis sendiri secara harfiah memang bisa berarti "berita" (*khabar*). Dibanding dengan sunnah, *khabar* lebih pantas dijadikan sebagai sinonim kata hadis, karena yang disebut *tahdîts* tidak lain adalah *ikhbâr*, dan demikian pula hadis Nabi saw. tidak lain adalah *khabar* yang disandarkan kepada beliau (*marfû'*).[229]

Sedangkan dari segi terminologis *khabar* juga dianggap sinonim dengan hadis.[230] Jumhur ulama hadis Sunni mendefinisikan *khabar* sebagai "sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., sahabat, ataupun tabiin."[231] Dengan demikian, *khabar* meliputi sesuatu yang *marfû'*, *mauqûf*, dan *maqthû'*.

Namun demikian, ada sebagian sarjana hadis yang menganggap *khabar* dan hadis bukan sinonim. Dikemukakan

---

[226] Ja'far al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts wa Ahkâmuhu fî 'Ilm al-Dirâyah*, (Qum: Lajnat Idarat al-Hauzat al-'Ilmiyah, 1412 H), h. 15; Muhammad Shâdiq Najmiy, *Ta'ammulât fî al-Shahîhain*, (Beirut: Dâr al-'Ulum, 1408 H/1988 M), h. 27. Yang dimaksud orang maksum di sini adalah Nabi saw. dan dua belas imam Syi'ah. Lihat Najmiy, *Ta'ammulât fî al-Shahîhain*, h. 27.

[227] Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid IV, h. 294; al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, juz VIII, h. 337; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Muhîth,* juz II, h. 17; al-Zâwiy, *Tartîb al-Qâmûs al-Muhîth*, juz II, h. 6; al-Munsyâwiy, *Qâmûs Mushthalahât*, h. 56.

[228] al-Jurjâniy, *Kitâb al-Ta'rîfât*, h. 96; Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 215.

[229] al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 10.

[230] al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 15.

[231] al-Khathîb, *Ushûl al-Hadits*, h. 28; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 29.

bahwa hadis adalah sesuatu yang datang dari Nabi saw., sedangkan *khabar* adalah sesuatu yang datang dari selain beliau.[232] Sehingga orang yang menekuni bidang sejarah disebut "*akhbâriy*", sementara yang berkecimpung dalam sunnah disebut "*muhaddits*".[233] Ada pula yang berpendapat bahwa antara *khabar* dan hadis mengandung pengertian umum dan khusus. Disebutkan bahwa seluruh hadis adalah *khabar*, dan sebaliknya tidak semua *khabar* adalah hadis.[234] Maksud dari pernyataan itu adalah bahwa hadis hanya mencakup sesuatu yang *marfû'* (disandarkan kepada Nabi saw.), sedangkan *khabar* mencakup sesuatu yang *marfû'* (disandarkan kepada Nabi saw.) dan sesuatu yang *mauqûf* (disandarkan kepada sahabat).[235] Ada lagi pendapat yang menyebutkan bahwa kata hadis tidak pernah digunakan untuk sesuatu yang selain *marfû'*, kecuali jika ada syarat pembatasan.[236]

c. *Atsar*

Kata *atsar* dari sudut kebahasaan mengandung arti "sisa dari sesuatu".[237] Al-Jurjâniy telah mengajukan tiga makna kebahasaan untuk kata *atsar*, yakni: "hasil dari sesuatu", "tanda", dan "bagian".[238] Selain itu, kata *atsar* dapat juga berarti "*khabar*".[239]

Secara terminologis *atsar* dianggap sinonim dengan hadis, *khabar*, dan sunnah. Jumhur ulama hadis mengartikan *atsar*

---

[232] al-'Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar*, h. 14; Jamâl al-Dîn al-Qâsimiy, *Qawâ'id al-Tahdîts min Funûn Mushthalah al-Hadîts*, (Mesir: 'Îsâ al-Halabiy, t.th.), h. 61.

[233] al-'Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar*, h. 14; Muhammad Thâhir al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditsîn fî Naqd Matn al-Hadîts al-Nabawiy al-Syarîf*, (t.t.: Mu'assasât 'Abd al-Karîm ibn 'Abdillâh, t.th.), h. 61; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadits*, h. 28.

[234] al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 27; al-'Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar*, h. 15; al-Qâsimiy, *Qawâ'id al-Tahdîts*, h. 61; al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 10.

[235] Lihat anotasi Ishâq 'Azûz dalam al-'Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar*, h. 15.

[236] al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 27.

[237] al-Munsyâwiy, *Qâmûs Mushthalahât*, h. 16; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Muhîth*, juz II, h. 375; al-Zâwiy, *Tartîb al-Qâmûs al-Muhîth*, juz I, h. 112.

[238] al-Jurjâniy, *Kitâb al-Ta'rîfât*, h. 9.

[239] al-Zâwiy, *Tartîb al-Qâmûs al-Muhîth*, juz I, h. 112; Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 5.

dengan "sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., sahabat, ataupun tabiin."[240] Sementara al-Nawâwiy[241] menyebutkan bahwa *atsar* dalam terminologi ulama salaf dan mayoritas ulama khalaf adalah sesuatu yang diriwayatkan dari Nabi saw. (*marfû'*) maupun dari sahabat (*mauqûf*).[242] Pengertian *atsar* seperti itu telah digunakan oleh al-Thahâwiy[243] lewat karyanya, *Syarh Ma'âniy al-Âtsâr* yang di dalamnya memuat hadis *marfû'* dan *mauqûf*,[244] al-Baihaqiy[245] dalam karyanya, *Ma'rifat al-Sunan wa al-Âtsâr*,[246] al-Thabariy[247] dalam kitabnya, *Tahdzîb al-Âtsâr*,[248] dan ulama

---

240 al-Khathîb, *Ushûl al-Hadits*, h. 28.

241 Dia adalah Muhy al-Dîn Abû Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf ibn Mariy ibn al-Hasan al-Hazâmiy al-Haurâniy al-Nawâwiy al-Syâfi'iy. Al-Nawâwiy dilahirkan pada 631 H dan meninggal dunia pada 676 H. Lihat Muhammad ibn Syâkir al-Kutubiy, *Fawât al-Wafayât*, (Beirut: Dâr al-Shâdir, 1974), jilid IV, h. 264-265; al-Zirikliy, *al-A'lâm*, jilid VIII, h. 149.

242 Abû Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf al-Nawâwiy, *Shâhîh Muslim bi Syarh al-Imâm al-Nawâwiy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), jilid I, juz I, h. 63.

243 Dia adalah Ahmad ibn Muhammad ibn Salâmah ibn Salmah ibn 'Abd al-Muluk ibn Salmah ibn Salîm ibn Sulaimân al-Azdiy al-Thahâwiy al-Mishriy al-Hanafiy. Al-Thahâwiy dilahirkan pada 229 H dan meninggal dunia pada 321 H. Lihat Kahhalah, *Mu'jam al-Mu'allifîn*, juz II, h. 107.

244 Abû Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Salâmah ibn 'Abd al-Malik ibn Salimah al-Azdiy al-Mishriy al-Thahâwiy al-Hanafiy, *Syarh Ma'âniy al-Âtsâr*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1407 H/1987 M), juz I-III, h. I dan seterusnya.

245 Nama lengkapnya adalah Abû Bakr Ahmad ibn al-Husain ibn 'Aliy ibn 'Abdillâh ibn Mûsâ al-Baihaqiy al-Khurasâniy al-Syâfi'iy. Dia dilahirkan pada 384 H dan meninggal dunia 458 H. Lihat Kahhalah, *Mu'jam al-Mu'allifîn*, juz I, h. 206.

246 Lihat Abû Bakr Ahmad ibn al-Husain al-Baihaqiy, *Ma'rifat al-Sunan wa al-Âtsâr*, (Aleppo, Kairo: Dâr al-Wâ'iy, 1412 H/1991 M), jilid I-XV, h. 1 dan seterusnya.

247 Dia adalah Muhammad ibn Jarîr ibn Yazîd ibn Katsîr ibn Ghâlib al-Thabariy. Al-Thabariy dilahirkan pada 224 H dan meninggal dunia pada 310 H. Lihat Husain 'Âshiy, *Abû Ja'far Muhammad ibn Jarîr al-Thabariy wa Kitâbuhu Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/1992 M), h. 51-52, 61.

248 Lihat Abû Ja'far Muhammad ibn Jarîr ibn Yazîd al-Thabariy, *Tahdzîb al-Âtsâr wa Tafshîl al-Tsâbit 'an Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam min al-Akhbâr*, (Kairo: Mathba'at al-Madaniy, 1372 H/1952 M).

lainnya.[249] Demikian juga, Ibn Hajar menamakan kitabnya, *Nukhbat al-Fikar fî Mushthalah Ahl al-Atsar* yang dalam konteks ini *atsar* adalah hadis atau *khabar*.[250] Sementara itu, al-'Irâqiy[251] juga menggelari dirinya dengan *atsariy* yang maksudnya adalah ahli hadis (*muhaddits*).[252]

Menurut sebagian sarjana hadis, yang dimaksud dengan *atsar* adalah suatu yang disandarkan kepada sahabat (*mauqûf*) dan tabiin (*maqthû'*), baik berupa perkataan ataupun perbuatan.[253] Namun, secara tidak langsung, pendapat itu telah disanggah oleh Shubhiy al-Shâlih. Menurutnya, kata *atsar* adalah sinonim dengan kata *khabar*, hadis, dan sunnah.[254] Sebuah ungkapan menyebutkan *atstsartu al-hadîts* yang artinya adalah saya telah meriwayatkan hadis.[255] Sementara ahli hadis (*muhaddits*) disebut sebagai *atsariy* karena dinisbatkan kepada kata *atsar*.[256] Jadi, tidak ada alasan untuk membatasi pengertian *atsar* hanya pada sesuatu yang disandarkan kepada sahabat (*mauqûf*) dan tabiin (*maqthû'*), karena baik yang *marfû'*, *mauqûf*, maupun *maqthû'* merupakan riwayat yang *ma'tsûr*.[257]

---

[249] Lihat Abû 'Abdillâh Muhammad ibn 'Abd al-Rahmân al-Sakhâwiy, *Fath al-Mughîts bi Syarh Alfiyat al-Hadîts li al-'Irâqiy*, (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1415 H/1995 M), juz I, h. 124; al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditsîn*, h. 62.

[250] Lihat al-'Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar,* h. 1 dan seterusnya.

[251] Dia adalah Zain al-Dîn Abû al-Fadll 'Abd al-Rahîm ibn al-Husain ibn 'Abd al-Rahmân al-'Irâqiy. Al-'Irâqiy dilahirkan pada 725 H dan meninggal dunia pada 806 H. Lihat al-Zirikliy, *al-A'lâm*, jilid III, h. 344.

[252] Zain al-Dîn 'Abd al-Rahîm ibn Husain al-'Irâqiy, *Fath al-Mughîts bi Syarh Alfiyat al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1416 H/1995 M), h. 4; al-Sakhâwiy, *Fath al-Mughîts*, juz I, h. 3.

[253] al-'Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar*, h. 55; Mahmûd al-Thahhân, *Taisir Mushthalah al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1399 H/1979 M), h. 15.

[254] al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 10.

[255] al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 27; Zhafar Ahmad al-'Utsmâniy al-Tahânawiy, *Qawâ'id fî 'Ulûm al-Hadîts*, (Aleppo: Maktabat al-Mathbû'ât al-Islâmiyah, 1392 H/1972 M), h. 26.

[256] al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 27; al-Tahânawiy, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 26; al-Qâsimiy, *Qawâ'id al-Tahdîts*, h. 62; Shubhiy al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 10-11.

[257] al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts,* h. 11.

Ulama fikih Khurasan memiliki pandangan yang lain lagi. Mereka menganggap sesuatu yang diriwayatkan dari Nabi saw. (*marfû'*) sebagai *khabar* dan sesuatu yang diriwayatkan dari sahabat (*mauqûf*) sebagai *atsar*.[258] Jadi, pengertian *atsar* hanya terbatas pada sesuatu yang disandarkan kepada sahabat (*mauqûf*).

d. Sunnah

Sunnah secara literal berarti "jalan hidup (*sîrah*) atau jalan (*tharîqah*) yang baik maupun yang buruk".[259] Ibn Taimiyyah[260] mengungkapkan bahwa sunnah adalah "adat kebiasaan (*al-'âdah*), yakni jalan (*tharîqah*) yang terus diulang-ulang oleh beragam manusia, baik yang dianggap sebagai ibadah ataupun bukan ibadah."[261]

Ulama hadis Sunni umumnya beranggapan bahwa sunnah merupakan sinonim dari kata hadis, *khabar*, dan *atsar*. Mereka mendefinisikan sunnah sebagai "sesuatu yang diriwayatkan dari Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan, penampilan fisik dan budi pekerti, *sîrah* ataupun *maghâziy*, sama

---

[258] al-Sakhâwiy, *Fath al-Mughîts*, juz I, h. 123-124; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 27; al-Nawâwiy, *Shâhîh Muslim bi Syarh al-Nawâwiy*, jilid I, juz I, h. 63; al-Tahânawiy, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 25; al-Qâsimiy, *Qawâ'id al-Tahdîts*, h. 61; al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditsîn*, h. 62; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadits*, h. 28.

[259] Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid XIII, h. 225; al-Jurjâniy, *Kitâb al-Ta'rîfat*, h. 122; Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 456.

[260] Dia adalah Taqiyy al-Dîn Abû al-'Abbâs Ahmad ibn al-Syaikh al-Imâm al-'Allâmah Syihâb al-Dîn Abî al-Mahâsin 'Abd al-Halîm ibn al-Syaikh al-Imâm al-'Allâmah Syaikh al-Islâm Majd al-Dîn Abî al-Barakât 'Abd al-Salâm ibn Abî Muhammad 'Abdillâh ibn Abî al-Qâsim al-Khadlr ibn Muhammad ibn al-Khadlr ibn 'Aliy ibn 'Abdillâh ibn Taimiyyah al-Numairiy al-Harrâniy al-Dimasyqiy al-Hanbaliy. Ibn Taimiyah dilahirkan pada 661 H dan meninggal dunia pada 728 H. Lihat Muhammad Abû Zahrah, *Ibn Taimiyyah: Hayâtuhu wa 'Ashruhu wa Arâ'uhu wa Fiqhuhu*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th.), h. 17; Bakr ibn 'Abdillâh Abû Zaid, *al-Madkhal ilâ Âtsâr Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyyah*, (Makkah: Dâr 'Âlam al-Fawâ'id, 1422 H), h. 15; Kâmil Muhammad Muhammad 'Uwaidlah, *Taqiyy al-Dîn Ahmad ibn Taimiyyah Syaikh al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/1992 M), h. 5.

[261] Seperti dikutip dalam Mahmud Abû Rayyah, *Adlwâ' 'alâ al-Sunnat al-Muhammadiyyat au Difâ' 'an al-Hadîts*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), h. 38.

saja sebelum kenabian ataupun setelahnya."[262] Atau lebih luas lagi, sunnah adalah "sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., sahabat, ataupun tabiin."[263] Mayoritas ulama ushul fikih Sunni mendefinisikan sunnah sebagai "sesuatu yang berasal dari Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, ataupun persetujuan."[264]

Sementara itu, ulama Syi'ah memberikan definisi yang agak berbeda dibanding dengan ulama Sunni, meski mereka umumnya mengakui bahwa sunnah merupakan sinonim dari kata hadis dan *khabar*. Sebagaimana halnya hadis, kaum Syi'ah Imamiyah mendefinisikan sunnah dengan "perkataan, perbuatan, serta persetujuan orang yang maksum."[265] Dengan begitu, sunnah bagi mereka mencakup suatu yang disandarkan kepada Nabi saw. atau dua belas imam yang maksum.

Mu<u>h</u>ammad Taqiy al-<u>H</u>akîm, seorang ulama Syi'ah Imamiyah, mengakui bahwa di antara umat Islam muncul silang pendapat tentang kandungan makna sunnah, dari segi luas dan sempitnya cakupan makna itu. Pada dasarnya mereka menyepakati pengertian sunnah yang mencakup sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, ataupun persetujuan. Sementara letak perbedaannya, sebagian kelompok

---

262 Mu<u>h</u>ammad Mu<u>h</u>ammad Abû Zahwu, *al-<u>H</u>adîts wa al-Mu<u>h</u>additsûn*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th.), h. 10; al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adits*, h. 19; al-Jawâbiy, *Juhûd al-Mu<u>h</u>additsîn*, h. 59.

263 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 29.

264 Khalâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 36; Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 82; Mushthafâ al-Sibâ'iy, *al-Sunna<u>t</u> wa Makânatuhâ fî al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (t.t.: Dâr al-Qaumiya<u>t</u> li al-Thibâ'a<u>t</u> wa al-Nasyr, 1379 H/1960 M), h. 53.

265 Mu<u>h</u>ammad Ridlâ al-Muzhaffar, *Ushûl al-Fiqh fî Mabâ<u>h</u>its al-Alfâ<u>z</u>h wa al-Mulâ<u>z</u>amât al-'Aqliyyah*, (Qum: Markaz Intsyârât Daftar bi Tablîghât al-Islâmiy <u>H</u>auza<u>t</u> al-'Ilmiyah, 1419 H), jilid I, h. 63; al-Sayyid Mu<u>h</u>ammad Taqiy al-<u>H</u>akîm, *Ushûl al-'Âmma<u>t</u> li al-Fiqh al-Muqâran*, (Qum: al-Majma' al-'Âlamiy li Ahl al-Bait, 1418 H/1997 M), h. 117; al-Sayyid Mu<u>h</u>ammad Taqiy al-<u>H</u>akîm, *al-Sunna<u>t</u> fî al-Syarî'a<u>t</u> al-Islâmiyyah*, (Teheran: Mu'assasa<u>t</u> al-Bi'tsa<u>t</u> Îran, 1412 H), h. 8; al-Syaikh al-A'zham Murtadlâ al-Anshâriy, *Farâ'id al-Ushûl*, (Qum: Intisyârât Ismâ'îliyân, 1375 H), juz I, h. 130; al-Shub<u>h</u>âniy, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h. 15; Murtadha Muthahhari dan M. Baqir al-Shadr, *Pengantar Ushul Fiqih dan Ushul Fiqih Perbandingan*, terj. Satrio Pinandito dan Ahsin Muhammad, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), h. 144.

memperluas cakupan sunnah hingga meliputi sesuatu yang disandarkan kepada para sahabat, sebagaimana halnya kalangan Syi'ah yang mengartikan sunnah hingga mencakup para imam yang maksum.[266]

2. Hadis Sebagai Cikal-bakal Historiografi Islam

Sudah disinggung sebelumnya bahwa hadis atau biasa dipertukarkan dengan sunnah, *khabar*, dan *atsar*, berisi pemberitaan tentang diri Nabi saw. dalam sejumlah aspeknya, dan adakalanya diperluas hingga mencakup para sahabat, tabiin, dan imam yang maksum. Jika para sarjana usul fikih (*ushûliyyûn*) membatasi cakupan hadis hanya pada tiga aspek pokok: perkatan (*qaul*), perbuatan (*fi'l*), dan persetujuan (*taqrîr*),[267] maka para sarjana hadis (*mu<u>h</u>additsûn*) justru memperluas cakupan hadis hingga meliputi empat elemen utama: perkataan (*qaul*), perbuatan (*fi'l*), persetujuan (*taqrîr*), serta budi pekerti dan penampilan fisik (*shifah*).[268] Lebih dari itu, menurut catatan al-Qaradlâwiy, hadis dalam pandangan *mu<u>h</u>additsûn* bukan hanya mencakup elemen-elemen perkataan (*qaul*), perbuatan (*fi'l*), persetujuan (*taqrîr*), serta budi pekerti dan penampilan fisik (*shifah*), tetapi juga biografi (*sîrah*) Nabi saw.[269]

Lebih jauh, di luar materi materi biografi (*sîrah*), ekspedisi militer (*maghâziy*) atau terkadang disebut pula dengan peperangan (*ayyâm*),[270] oleh para sarjana hadis juga dianggap sebagai bagian

---

[266] al-<u>H</u>akîm, *Ushûl al-'Âmmat*, h. 116-117; al-<u>H</u>akîm, *al-Sunnat fî al-Syarî'at*, h. 8.

[267] Khalâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 36.

[268] Mu<u>h</u>ammad 'Aliy al-Shâbûniy, *al-Sunnat al-Nabawiyyat al-Muthahharat Qism min Wa<u>h</u>y al-Ilâhiy al-Munzil*, (Makkah: Râbithat al-'Âlam al-Islâmiy, 1417 H), h. 28-35.

[269] Yûsuf al-Qaradlâwiy, *al-Madkhal li Dirâsat al-Sunnat al-Nabawiyyah*, (Kairo: Maktsabat Wahbah, 1425 H/2004 M), h. 14-34.

[270] Istilah *ayyâm* telah popular di kalangan masyarakat Arab pra-Islam. Istilah *ayyâm 'Arab* yang dari segi bahasa berarti hari-hari penting bangsa Arab, biasa diartikan dengan kejadian-kejadian perang antar kabilah-kabilah Arab. Disebut *ayyâm* karena peperangan itu terjadi pada siang hari. Ketika malam tiba, peperangan dihentikan sampai fajar menyingsing. Lihat Amîn, *Fajr al-*

yang tak terpisahkan dari hadis.[271] Meskipun sebenarnya antara materi *sîrah* dan *maghâziy* sendiri tampak tumpang tindih atau terkadang keduanya dianggap identik.[272] Bahkan, menurut al-Sakhâwiy dan al-Kattâniy, gerak dan diam Nabi saw. dalam kondisi jaga dan tidur termasuk juga bagian dari hadis.[273]

Pendek kata, dalam persepsi *muhadditsûn*, hadis mencakup seluruh aspek kehidupan Nabi saw. Sudut pandang mereka dalam menatap hadis lebih tertuju pada penukilan setiap apa yang disandarkan kepada Nabi saw.[274] Figur Nabi saw. mereka pandang sebagai seorang pemimpin yang memberi petunjuk, pemandu jalan, dan pemberi nasihat, atau dalam bahasa al-Qur'an disebut sebagai "*uswah*" (contoh teladan). Karena itulah, ahli hadis menukil setiap apa yang berkaitan dengan diri Nabi saw. berupa biografi (*sîrah*), budi pekerti dan penampilan fisik (*khuluq* dan *khalq*), tabiat-tabiat (*syamâ'il*), pekabaran-pekabaran (*akhbâr*), perkataan-perkataan (*aqwâl*), serta perbuatan-perbuatan (*af'âl*), baik yang mengandung ketetapan hukum syariat ataupun tidak.[275] Berbeda dengan sarjana usul fikih yang melihat hadis lebih terfokus pada sisi dalil syariat.[276] Mereka memposisikan Nabi saw. sebagai seorang legislator yang memberikan penjelasan kepada umat manusia undang-undang kehidupan dan meletakkan kaidah-kaidah hukum bagi para mujtahid yang datang setelahnya. Atas

Islâm, h. 72; Lichtenstadter, "Islamic Historiography", h. 127; al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 47; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 30.

271 Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 10; Muhammad ibn Ja'far al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathrafah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1400 H), h. 3.

272 Shibli Nu'mani, *Sirat-un-Nabi: The Life of the Prophet*, terj. M. Tayyib Budayuni (New Delhi: Rightway Publications, 2001), h. 8; Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 216; Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 29.

273 al-Sakhâwiy, *Fath al-Mughîts*, juz I, h. 8; al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathrafah*, h. 3.

274 Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 9.

275 al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ*, h. 54; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadits,* h. 18.

276 Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 9.

dasar itu, maka mereka hanya meriwayatkan sesuatu yang berasal dari Nabi saw. dalam bentuk perkataan-perkataan (*aqwâl*), perbuatan-perbutan (*af'âl*), dan persetujuan-persetujuan (*taqrîrât*), yang mengandung ketetapan hukum syariat.[277] Namun, seperti yang akan ditunjukkan nanti, sikap para sarjana usul fikih itu tampak ambivalen ketika pada saat yang sama mereka juga menyetujui pembagian hadis antara yang bersifat legislatif (*tasyrî'iyyah*) dan non-legislatif (*ghair tasyrî'iyyah*).

Sejak masa yang paling awal, generasi muslim telah membuat pembedaan (*distinction*) antara hadis hukum (*hadîts al-ahkâm*) dan hadis yang murni historis (*maghâziy*).[278] Sejumlah sahabat dikabarkan memiliki penguasaan yang baik di bidang fikih (hadis hukum), sementara yang lainnya dianggap ahli di bidang *maghâziy* (hadis historis). Mereka tampak hati-hati dan kritis terhadap hadis-hadis hukum, dan sebaliknya longgar ketika menghadapi hadis-hadis historis.[279] Sikap itu tidak harus diartikan sebagai bentuk diskriminasi (*discrimination*), karena kenyataannya mereka telah menghimpun hadis-hadis hukum, *sîrah*, dan *maghâziy* sekaligus. Faruqi mencatat: "*At first no discrimination the was shown in collection of Sîrah and maghâzî vis a vis the hadith literature. In fact the early transmitter narrated both Sîrah and maghâzî as well as other sayings of the Prophet as one and the same subject.*"[280]

Para pionir studi *sîrah* dan *maghâziy* sendiri pada umumnya, selain sebagai ahli hadis, juga dikenal sebagai ahli fikih.[281] Ibn 'Abbâs, misalnya, di samping terkenal sebagai salah seorang sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis, juga tercatat

---

[277] al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ*, h. 55; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadits,* h. 18.

[278] Shiddiqi, "Hadith", h. 13. Fazlur Rahman menyebut hadis hukum (*hadîts al-ahkâm*) dengan hadis teknis, dan hadis yang murni historis (*maghâziy*) dengan hadis historis atau biografis. Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), h. 71; Fazlur Rahman, "Sunnah and Hadîth", *Islamic Studies*, vol. I, no. 2, 1962, h. 34.

[279] Shiddiqi, "Hadith", h. 13.

[280] Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 216.

[281] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 56.

sebagai sahabat yang paling banyak memberikan fatwa.[282] Demikian juga, 'Abân ibn 'Utsmân diakui sebagai seorang ulama hadis dan fikih sekaligus.[283] 'Urwah ibn al-Zubair bahkan termasuk salah satu di antara tujuh ahli fikih (*fuqahâ'*) pada era tabiin senior.[284] Al-Zuhriy, selain ahli hadis, juga dikenal sebagai ahli fikih.[285] Mûsâ ibn 'Uqbah juga disebutkan sebagai ahli fikih (*faqîh*) dan ahli hadis yang terpercaya.[286] Maka dapat diduga, selain mengumpulkan materi-materi *sîrah* atau *maghâziy*, mereka juga menghimpun materi-materi hadis (hukum).

Pemisahan yang tegas antara studi *sîrah* atau *maghâziy* dengan studi hadis boleh jadi muncul belakangan ketika hadis-hadis hukum tereliminasi dari perbendaharaan hadis dan menyisakan materi *sîrah* atau *maghâziy* yang disediakan untuk penulisan biografi Nabi saw. Faruqi lebih lanjut menulis: "*Later on, those Traditions which served the purpose of Shari'a legislation were eliminated from this stock and the remaining material was left for the use of Sîrah-writers.*"[287]

Menurut Joseph Schacht, al-Syâfi'iy (w. 204 H) adalah sarjana yang telah membuat perbedaan antara hadis-hadis historis (*sîrah* dan *maghâziy*) dengan hadis-hadis hukum. Subjek khusus mengenai hadis-hadis historis telah digunakan al-Auzâ'iy (w. 158 H) dalam kumpulan besar hadis (hukum) yang ada. Akan tetapi, secara gradual masuknya hadis-hadis historis dalam pembicaraan hukum masih terus berlangsung selama periode antara al-Auzâ'iy

---

282 Ibn al-Shalâh Abû 'Amr 'Utsmân ibn 'Abd al-Rahmân al-Syahrzuriy, *'Ulûm al-Hadîts*, (Madinah: Maktabat al-Ilmiyah, 1972), h. 266; Ibrâhîm Dasûqiy al-Syahâwiy, *Mushthalah al-Hadîts*, (t.t.: Syirkat al-Thibâ'at al-Fanniyat al-Muttahidah, t.th), h. 126-127.

283 Nashshâr, *Nasy'at al-Tadwîn al-Târîkhiy*, h. 27.

284 Ibn al-Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 273; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 503; al-Syahâwiy, *Mushthalah al-Hadîts*, 199.

285 Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 388; Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M), juz IX, h. 396; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 493.

286 al-Dzahabiy, *Tadzkirat al-Huffâzh*, juz I, h. 148.

287 Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 216.

dan al-Syâfi'iy.[288] Pendapat Schacht ini kemudian digugat oleh Bravmann. Mungkin sekali terjadi mispersepsi terhadap pernyataan al-Syâfi'y, sehingga Schacht berkesimpulan bahwa al-Syâfi'iy telah membuat perbedaan antara *sîrah* dengan *sunnah* atau hadis-hadis historis (*sîrah* dan *maghâziy*) dengan hadis-hadis hukum. Untuk menolak argumen Schacht, Bravmann berusaha merujuk secara langsung terhadap pernyataan al-Syâfi'iy dalam kitab *al-Umm*. Di antara pernyataan al-Syâfi'iy tersebut adalah: (1) …*wa hâdzâ min amri al-Thâ'ifi wa ghairihâ mahfûzhun masyhûrun min sunnati Rasûlillâhi wa sîratihî, tsumma lam yazal al-Muslimûna wa al-salaf al-shâlihu min ashhâbi Muhammadin (shl'm)…'alâ dzâlika*; (2) *qâla Abû Yûsufa: fa mâ kuntu ahsibu ahadan ya'rifu al-sunnata wa al-sîrata yajhalu hâdzâ*. Menurut Bravmann, kata *sunnah* dan *sîrah* di sini mengandung arti yang sama (ekuivalen), sehingga penyebutan keduanya dalam satu frase secara beriringan tidak memiliki arti apa-apa, selain sebagai gaya bahasa (*stylistic device*).[289]

Shibli Nu'mani mencatat bahwa di kalangan para sarjana hadis memang muncul dua arus pendapat yang saling berseberangan dalam melihat hubungan antara hadis dengan *sîrah* atau *maghâziy*. *Pertama*, sebagian sarjana hadis beranggapan bahwa *sîrah* atau *maghâziy* merupakan bagian yang tak terpisahkan dari hadis. Dalam sudut pandang mereka, seandainya fakta-fakta tentang kehidupan Nabi saw. disisihkan dari literatur hadis, maka secara nyata akan diperoleh materi tentang *sîrah* Nabi saw. *Kedua*, sebagian sarjana hadis lainnya beranggapan bahwa *sîrah* atau *maghâziy* sungguh berbeda dengan hadis.[290] Belakangan, perbedaan itu tampak nyata dan, dalam beberapa kasus, penulis *sîrah* atau *maghâziy* dianggap sebagai kelompok yang berseberangan dengan para ahli hadis. Sebagaimana dicatat Faruqi, belakangan para periwayat *maghâziy* ditempatkan dalam satu posisi dengan para pelapor *akhbâr*, dan status mereka dianggap berada di bawah ahli

[288] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: The Clarendon Press, 1959), h. 139.

[289] Bravmann, *The Spiritual Background*, h. 129-130.

[290] Nu'mani, *Sirat-un-Nabi*, h. 8-9.

hadis. Itulah yang menjadi alasan mengapa para sarjana hadis tidak mau menerima laporan hadis menurut versi al-Wâqidiy, meski mereka mengakuinya sebagai orang yang ahli di bidang *maghâziy*.[291]

Benturan antara kelompok ahli hadis dan kelompok sejarawan dengan baik tercermin dalam pernyataan kritis Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H) terhadap kredibilitas al-Waqidiy (w. 207 H) sebagai periwayat hadis. Satu hal yang dikritik Ahmad ibn Hanbal adalah penggunaan *isnâd* kolektif seperti yang dilakukan al-Wâqidiy.[292] Misalnya dia menyebutkan, "*mimmâ ankarahu 'alaihi jam'uhu al-asânîda wa majî'uhu bi al-matn wâhidan*".[293] Lebih eksplisit lagi dia mengungkapkan, "*laisa unkiru 'alaihi syai'an illâ jam'ahu al-asânîda wa majî'ahu bi matnin wâhidin 'alâ siyâqat wahidat 'an jamâ'at, wa rubbamâ ikhtalafû*."[294] Meski demikian, tidak semua sarjana hadis menyetujui sikap Ahmad ibn Hanbal. Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Ishâq al-Harbiy (w. 285 H), salah seorang murid Ahmad ibn Hanbal, justru membela al-Wâqidiy dan menegaskan bahwa penggunaan *isnâd* kolektif bukan suatu kesalahan karena terbukti Hammâd ibn Salamah, al-Zuhriy dan Ibn Ishâq juga melakukan hal yang sama.[295]

Terlepas dari silang pendapat itu, yang pasti banyak sarjana hadis pada abad III H tetap mengakui *sîrah* dan *maghâziy* sebagai bagian integral dari hadis. Sejumlah sarjana hadis kenamaan, seperti al-Bukhâriy, Muslim, dan al-Tirmidziy, secara jelas

---

291 Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 215-216.

292 Michael Lecker, "Wâqidî's Account on the Status of the Jews of Medina: a Study of a Combined Report", dalam Uri Rubin (ed.), *The Life of Muhammad*, (Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing Limited, 1998), h. 28-29.

293 Abû Bakr ibn 'Aliy al-Khathîb al-Baghdâdiy, *Târîkh Baghdâd*, (Kairo: Maktabat al-Khanjiy, t.th.), juz III, h. 15.

294 al-Baghdâdiy, *Târîkh Baghdâd*, juz III, 16.

295 al-Baghdâdiy, *Târîkh Baghdâd*, juz III, 16. Menurut Lecker, perbedaan antara al-Harbiy dan Ahmad ibn Hanbal, gurunya, dalam hal ini karena Ibn Hanbal hanya sedikit menaruh respek terhadap sejarah, sementara al-Harbiy boleh jadi mengikuti langkah al-Wâqidiy dan mengambil materi-materi sejarah darinya. Lihat Lecker, "Wâqidî's Account", h. 29.

memasukkan materi *sîrah* dan *maghâziy* dalam karya kompilasi hadis mereka.[296] Bahkan, A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal juga telah mencantumkan sejumlah besar materi *sîrah* dan *maghâziy* dalam kitab kompilasi hadisnya.[297] Hal ini barangkali membenarkan analisis Uri Rubin bahwa dalam pandangan A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal dan sarjana-sarjana yang segaris dengannya, materi *sîrah* dan hadis hukum pada esensinya tidak berbeda satu sama lain, tapi hanya berbeda dalam derajat otentisitasnya. Dengan kata lain, hadis-hadis yang dicatat oleh para penulis *sîrah* seperti Ibn Is<u>h</u>âq dan al-Wâqidiy dianggap kurang terpercaya dibanding dengan hadis-hadis yang dicatat oleh para penyusun hadis otoritatif seperti al-Bukhâriy dan Muslim.[298]

Hingga abad belakangan ini di kalangan sarjana muslim, tak terkecuali sarjana ushul fikih, banyak yang mengakui pengklasifikasian hadis antara hadis hukum dan non-hukum. Artinya, dalam hal ini, hadis-hadis historis (non-hukum) dimasukkan dalam kategori hadis, sebagaimana halnya hadis-hadis hukum. Ma<u>h</u>mûd Syaltût, misalnya, telah membagi hadis (sunnah) antara yang bersifat legislatif (*tasyrî'*) dan non-legislatif (*ghair tasyrî'*). Hadis yang bersifat legislatif (*tasyri'*) meliputi: (1) suatu yang bersumber dari Nabi saw. dalam kapasitasnya sebagai nabi atau rasul, misalnya menjabarkan redaksi al-Qur'an yang bersifat global atau membatasi yang mutlak, menjelaskan tata-cara ibadah, dan hukum halal-haram; (2) suatu yang bersumber dari Nabi saw. dalam kapasitasnya sebagai kepala negara dan pemimpin masyarakat, seperti mengirim pasukan perang, membelanjakan harta di Baitulmal, dan lainnya; dan (3) suatu yang bersumber dari

---

296 Abû 'Abdillâh Mu<u>h</u>ammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah ibn Bardizbah al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, (Kairo: Dâr al-<u>H</u>adîts, 1420 H/2000 M), juz II, h. 711-765; juz III, h. 5-302; Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, h. 451-478; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, juz IV, h. 119-163.

297 Lihat A<u>h</u>mad 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Bannâ, *al-Fat<u>h</u> al-Rabbâniy Tartîb Musnad al-Imâm A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal al-Syaibâniy*, (Kairo: Dâr al-Syahâb, t.th.), juz XII, 2-285; juz XX, h. 175-302.

298 Uri Rubin, "Introduction: the Prophet Mu<u>h</u>ammad and the Islamic Sources", dalam Rubin (ed.), *The Life of Muhammad*, h. xxvi.

Nabi saw. dalam kapasitasnya sebagai hakim. Sedangkan hadis yang bersifat non-legislatif (*ghairu tasyrî'*) mencakup: (1) suatu yang merupakan bagian dari kebutuhan manusia, seperti: makan, minum, tidur, berjalan, saling mengunjungi, mendamaikan dua pihak yang berseteru, memberi pertolongan, mengajukan penawaran, dan berjual beli; (2) suatu yang merupakan bagian dari pengalaman dan adat kebiasan, baik pribadi maupun masyarakat, seperti: masalah pertanian, pengobatan, dan memanjangkan pakaian atau memendekkannya; dan (3) suatu yang menjadi bagian dari strategi kemanusiaan, seperti: menempatkan laskar di medan perang, mengatur barisan di medan perang, dan sejenisnya.[299]

Hashem Kamali juga membagi hadis (sunnah) antara yang berstatus hukum (*tasyrî'iyyah*) dan non-hukum (*ghair tasyrî'iyyah*). Hadis yang berstatus hukum (*tasyrî'iyyah*) adalah sesuatu yang dicontohkan Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, ataupun persetujuan, yang termasuk dalam ketegori hukum dan prinsip-prinsip syariat. Jenis hadis ini dibedakan menjadi tiga: (1) Nabi saw. dalam kapasitasnya sebagai rasul Allâh, seperti masalah-masalah ibadah, halal haram, dan lain-lain yang semuanya merupakan legislasi umum (*tasyrî' al-'âm*); (2) Nabi saw. dalam kapasitasnya sebagai imam atau kepala negara, seperti masalah alokasi dana publik, strategi militer dan perang, pembagian harta rampasan, dan lain-lain yang semuanya bukan merupakan legislasi umum; dan (3) Nabi saw. dalam kapasitasnya sebagai hakim yang dapat dibagi menjadi dua bagian: (a) yang berhubungan dengan klaim, fakta, dan bukti faktual; dan (b) keputusan yang dibicarakan sebagai suatu hasil. Bagian pertama bersifat situasional dan bukan merupakan legislasi umum, sedangkan bagian kedua ditempatkan sebagai legislasi umum. Sedangkan hadis yang berstatus hukum (*ghair tasyrî'iyyah*) secara umum adalah aktivitas-aktivitas Nabi saw. yang merupakan bagian dari tabiat

[299] Ma<u>h</u>mûd Syaltût, *al-Islâm Aqîda<u>t</u> wa Syarî'ah*, (t.t.: Dâr al-Qalam, 1966), h. 508-509.

kemanusiaan, seperti: makan, minum, tidur, berpakaian, dan lain-lain aktivitas yang tidak termasuk dalam kategori syariat.[300]

'Abd al-Wahhâb Khalâf telah membagi hadis (sunnah) antara yang bersifat legislatif dan non-legislatif. Hadis yang bersifat legislatif mencakup suatu yang disandarkan kepada Nabi saw. dalam kapasitasnya sebagai nabi atau rasul. Sementara hadis yang bersifat non-legislatif meliputi: (1) suatu yang berasal dari tabiat kemanusiaan, seperti: berdiri, duduk, berjalan, makan, dan minum; (2) suatu yang merupakan bagian dari pengalaman kemanusiaan, seperti: perdagangan, pertanian, pengaturan tentara, strategi perang, serta pengobatan; dan (3) suatu yang ditunjuk oleh syariat sebagai kekhususan Nabi saw. yang tidak menjadi contoh teladan ataupun legislasi umum, misalnya dapat beristri lebih dari empat orang.[301]

Al-Syaukâniy telah mengelompokkan aktivitas Nabi saw. menjadi tujuh jenis: (1) aktivitas yang merupakan bagian dari perasaan jiwa dan pergerakan manusia pada umumnya, seperti gerakan tubuh ataupun anggota badan; (2) aktivitas yang bukan berhubungan dengan masalah ibadah dan merupakan bagian dari tabiat kemanusiaan, seperti: berdiri, duduk, dan sejenisnya; (3) aktivitas yang bergerak dari tabiat kemanusiaan menuju *tasyrî'* dengan dilakukannya secara teratur, seperti: tata cara makan, minum, berpakaian, dan tidur; (4) aktivitas yang secara khusus hanya untuk Nabi saw., seperti beristri lebih dari empat orang; (5) aktivitas Nabi saw. saat menanti datangnya wahyu; (6) aktivitas yang terkait dengan orang lain menyangkut perkara hukuman; dan (7) aktivitas yang bersifat murni.[302]

Demikian pula, Sulaimân al-Asyqar dalam disertasi doktoralnya mengemukakan sepuluh jenis aktivitas Nabi saw. dan

---

[300] Mohammad Hashim Kamali, *Priciples of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), h. 50-52.

[301] Khalâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 43-44.

[302] Mu<u>h</u>ammad Ibn 'Aliy ibn Mu<u>h</u>ammad al-Syaukâniy, *Irsyâd al-Fu<u>h</u>ûl ila Ta<u>h</u>qîq 'Ilm al-Ushûl* (Makkah: al-Maktabat al-Tijâriyah Mushthafâ A<u>h</u>mad al-Bâz, 1413 H/1993 M), h. 72-73.

paling tidak enam di antaranya bukan merupakan objek peneladanan atau tidak harus diikuti (non-hukum). Keenam jenis aktivitas itu adalah: (1) aktivitas yang berasal dari tabiat kemanusiaan (*al-fi'l al-jibilliy*), seperti: makan, minum, berpakaian, dan seterusya; (2) aktivitas yang merupakan bagian dari adat kebiasaan masyarakat Arab (*al-fi'l al-'âdiy*), seperti: memakai pakaian dari bulu yang dibalutkan pada tubuh ataupun jubah, memanjangkan rambut, dan lainnya; (3) aktivitas dalam urusan duniawi (*al-fi'l fî al-umûr al-dunyâwiyyah*), seperti: perdagangan, pertanian, pengobatan, perindustrian, strategi perang, administrasi kenegaraan, dan lainnya; (4) aktivitas yang bersifat supra-natural (*al-fi'l al-khâriq li al-'âdah*), seperti: mukjizat dan karomah; (5) aktivitas yang hanya dikhususkan untuk Nabi saw. (*al-fi'l al-khashâ'ish al-nabawiyyah*), misalnya beristri lebih dari empat orang; dan (6) aktivitas saat menanti datangnya wahyu (*al-fi'l al-mu'aqqat li intizhâr al-wahy*). Empat jenis aktivitas lainnya adalah: (1) aktivitas yang bersifat penjelasan atas kemuskilan hukum-hukum syariat (*al-fi'l al-bayâniy*); (2) aktivitas yang merupakan pelaksanaan atas perintah-perintah dan arahan-arahan ilahi (*al-fi'l al-tanfîdziy*); (3) aktivitas yang terkait dengan yang lainnya (*al-fi'l al-muta'addiy*); dan (4) aktivitas yang asli dan murni (*al-fi'l al-mubtada' al-mujarrad*).[303]

Lebih lanjut, dalam perkembangannya materi hadis hukum (*hadîts al-ahkâm*) telah menjadi bahan utama dalam perumusan hukum Islam (fikih).[304] Sementara itu, materi hadis non-hukum atau historis (*maghâziy*) telah memberikan bahan yang melimpah bagi penulisan sejarah Islam. Materi hadis historis yang demikian banyak menjadi tambang informasi bagi historiografi Islam awal,

303 Muhammad Sulaimân al-Asyqar, *Af'âl al-Rasûl Shallallâh 'alaih wa Sallam wa Dalâlaluhâ 'alâ al-Ahkâm al-Syar'iyyah*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1412 H/1991 M), juz I, h. 213-319.

304 Shiddiqi, "Hadith", h. 14.

khususnya dalam bentuk *sîrah* (biografi) dan *maghâziy* (razia atau serangan militer).[305]

Kesimpulan

Dari penjelasan Bab II ini diketahui bahwa *tadwîn* hadis masih dipahami secara beragam oleh para sarjana muslim dan Barat. Namun, dari pendapat yang beragam itu setidaknya dapat diajukan sebuah kesimpulan bahwa *tadwîn* hadis merupakan upaya penghimpunan hadis dalam bentuk tulisan, sahifah, dan kitab, baik yang disusun secara acak (tidak beraturan) ataupun sistematis berdasarkan subjek-subjek tertentu.

Secara konseptual terdapat hubungan yang erat dan bahkan tumpang tindih antara studi *tadwîn* hadis dan historiografi Islam—terutama *sîrah* atau *maghâziy*. Studi *tadwîn* hadis memotret seluruh aspek kehidupan Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan, sifat, dan juga *sîrah* atau *maghâziy*. Sedangkan studi *sîrah* atau *maghâziy* memotret perjalanan hidup Nabi saw. sejak munculnya berbagai *irhâsh* (kejadian luar biasa sebelum kenabian) yang melapangkan jalan bagi kenabiannya, sesuatu yang terjadi sebelum kelahiran, saat kelahiran, pertumbuhan, sampai beliau diangkat menjadi nabi, lalu menjalankan dakwahnya, hingga meninggal dunia.

[305] Azyumardi Azra, "Peranan Hadis dalam Perkembangan Historiografi Awal Islam", *Al-Hikmah*, no. 11, 1993, h. 43, 55; Azra, *Historiografi Islam*, h. 29, 44.

rri PRO 2
BANJARMASIN 95.2 FM
UIN
Sore Ceria
Siaran Keagamaan
DR. SAIFUDDIN.,M.AG
NUR RAHMAD TEGUH
Spirit Al-Qur'an Unruk Literasi Informasi
Selasa, 24 Juni 2025
16.00-17.00 WITA
Bekerjasama dengan Fakultas Ushuludin dan Humaniora UIN Antasari
rri_pro2banjarmasin

BAB III
KRONOLOGI HISTORIS *TADWÎN* HADIS

Perjalanan sejarah kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis telah melewati serangkaian fase historis yang panjang dan rumit. Diawali dengan penyampaian hadis dari Nabi saw. dan selanjutnya diterima oleh para sahabat, yang selain direkam dalam bentuk hafalan, ada pula yang dicatat dalam bentuk dokumen tertulis. Kemudian para sahabat menyampaikan hadis kepada generasi tabiin yang sebagiannya juga telah direkam secara tertulis, sampai akhirnya pada penghujung abad I H atau awal abad II H mulai ditempuh *tadwîn* hadis secara resmi dan publik.[1] Memasuki pertengahan abad II H, sejarah *tadwîn* hadis mengalami kemajuan yang signifikan ketika mulai dilakukan klasifikasi dan sistematisasi hadis berdasarkan subjek-subjek atau bab-bab tertentu, dan usaha itu untuk kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah mencapai puncaknya pada abad III H ketika berhasil disusun "Enam Kompilasi Hadis Utama" (*al-Kutub al-Sittah*).[2] Sementara bagi kaum Syi'ah, sejauh diungkapkan Hasan Shadr, penyusunan hadis berdasarkan bab telah diawali oleh Abû Râfi',[3] dan upaya itu mencapai puncaknya pada abad IV H dan V H, ketika berhasil disusun "Empat Kompilasi Hadis Utama" (*al-Kutub al-Arba'ah*).[4]

---

[1] Muhammad ibn Mathar al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat al-Nabawiyyah: Nas'atuhu wa Tathawwuruhu*, (Tha'if: Maktabat al-Shâdiq, 1412 H), h. 83-85; Subhiy al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1988 M), h. 44-45.

[2] Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîts*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1997 M), h. 45; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 86-147.

[3] Seperti dikutip dalam Mahmûd Abû Rayyah, *Adlwâ' 'alâ al-Sunnat al-Muhammadiyyah au Difâ' 'an al-Hadîts*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), h. 272; Mahmûd Abû Rayyah, *Lights on the Muhammadan Sunnah or Defence of the Hadith*, terj. Hasan M. Najafi, (Qum: Ansariyan Publications, 1419 H/1999 M), 331.

[4] T. P. Hughes, *Outline of Islam*, (New Delhi: Aryan Books International, 2002), h. 35; Th. W. Juynboll, "Hadîth", dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.), *First Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1987), vol. III, h. 193; Majid Ma'aref, "An Introduction to the History of Shia Hadiths", *Al-Huda*, vo. III,

Salah satu persoalan hermeneutik yang masih perlu diungkap dalam perjalanan sejarah *tadwîn* hadis ini adalah adanya sebuah fakta bahwa di antara aliran-aliran dalam Islam ternyata mempunyai karya kompilasi hadis yang berbeda satu sama lain. Menurut Arkoun, aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah, dan Khawarij, mempunyai tradisi *tadwîn* hadis sendiri-sendiri dan pada gilirannya mereka mengakui karya kompilasi hadis yang berbeda satu dengan lainnya.[5] Fakta yang sama juga diakui oleh Gibb[6] dan Fazlur Rahman.[7] Jika demikian, maka tradisi *tadwîn* hadis tidaklah tunggal.

Karena itulah, jika umat Islam hendak merekonstruksi secara total warisan tradisi profetis, maka unsur keberagaman (pluralitas) kitab hadis yang dimiliki oleh aliran-aliran dalam Islam perlu juga diapresiasi. Sampai sejauh ini, menurut Arkoun, belum pernah ada upaya rekonstruksi secara menyeluruh terhadap karya-karya kompilasi hadis dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah, dan Khawarij—dengan mengesampingkan perdebatan dogmatis antara ketiganya—yang akan menjadikan umat Islam mampu mengatasi persoalan pelik di seputar tradisi Islam dari sudut pandang yang benar-benar historis. Rekonstruksi semacam

---

no. 12, 2006, h. 130-132; I K. A. Howard, "*al-Kutub al-Arba'ah*: Empat Kitab Hadis Utama Mazhab Ahlbait", *Al-Huda*, vol. 2, no. 4, 2001, h. 17-18.

[5] Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islamây: Naqd wa Ijtihâd*, (London: Dâr al-Sâqiy, 1990), h. 101-102; Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, (Boulder, San Fransisco, Oxford: Westview Press, 1994), h. 45.

[6] Gibb aliran yang berbeda-beda dalam Islam cenderung menggunakan koleksi-koleksi hadis tersendiri. Lebih spesifik, kaum Syi'ah telah menyusun karya-karya standar mereka sendiri, dan tidak mau mengakui hadis-hadis dari kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, serta hanya menganggap valid hadis-hadis yang berasal dari 'Aliy dan pengikut setianya. Lihat H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, (London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1970), h. 59.

[7] Fazlur Rahman mengakui bahwa kaum Syi'ah pada kenyataannya mempunyai kompilasi hadis tersendiri yang sama sekali berbeda dengan kelompok lainnya. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979), h. 65.

itu, lanjut Arkoun, mengharuskan adanya perbandingan secara sistematis dan integral terhadap seluruh sanad dan teks hadis yang diriwayatkan oleh ketiga aliran, agar problem otentisitas hadis dapat dikaji ulang dengan sarana-sarana penelitian modern dan penyelidikan ilmiah—yakni melalui komputer untuk menangani teks-teks hadis—dan kritik historis.[8]

Barangkali unsur perbedaan antara hadis-hadis Sunni, Syi'ah, dan Khawarij tidak sebesar apa diduga banyak orang. Hossein Nasr berani menyatakan bahwa pada dasarnya substansi hadis-hadis Syi'ah sama dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.[9] Senada dengan Nasr, Hamidullah pada prinsipnya mengakui jika ada perbedaan antara kitab-kitab hadis Sunni dan Syi'ah, namun keliru jika muncul anggapan bahwa terdapat perbedaan dalam keseluruhan hadis Sunni dan Syi'ah. Baginya perbedaan itu hanya terletak pada rangkaian sanad, bukan pada substansi hadis.[10] Hal yang sama juga ditemukan dalam koleksi hadis dari kelompok Khawarij, *al-Jâmi' al-Shahih* karya al-Rabî' ibn Habîb, yang seperti diungkapkan Ahmad Jaliy, banyak materi hadisnya dianggap sahih dan telah diriwayatkan oleh penulis-penulis kitab hadis yang otoritatif, seperti al-Bukhâriy, Muslim, atau lainnya.[11] Pernyataan dari Nasr, Hamidullah, dan Ahmad Jaliy tersebut boleh jadi tidak merepresentasikan suara mayoritas dalam batang tubuh umat Islam dan belum didasarkan pada hasil penelitian ilmiah yang

---

[8] Arkoun, *al-Fikr al-Islâmiy*, h. 102; Arkoun, *Rethinking Islam*, h. 74.

[9] Seperti dikutip dalam Haidar Bagir, "Syi'ah versus Sunnah: Biar Menjadi Sejarah Masa Lampau", *Ulumul Qur'an,* no. 4, Vol. VI, 1995, h. 3.

[10] Hamidullah menulis, "*In principle it is correct to say that there can be a difference between the Shî'î and Sunnî books of Hadîth but in practice this is mere presumption. There is certainly a different chain of narrators…The presumption that there is a difference in all the Shî'î and Sunnî traditions is incorrect. The difference exists only in the case of narrators, and not in the contents of traditions narrated.*" Lihat Muhammad Hamidullah, *The Emergence of Islam*, (India: Adam Publisher & Distributors, 1995), h. 54.

[11] Ahmad Muhammad Ahmad Jâliy, *Dirâsat 'an al-Firaq fî Târîkh al-Muslimîn: al-Khawârij wa al-Syî'ah*, (Riyadl: Markaz al-Mâlik al-Faishâl li al-Buhûts wa al-Dirâsat al-Islâmiyah, 1408 H/1988 M), h. 78.

benar-benar komprehensif. Akan tetapi, hal itu setidaknya dapat dijadikan sebagai titik awal untuk merekonstruksi warisan tradisi profetis secara lebih terbuka dan menyeluruh.

Sejauh ini, kajian-kajian tentang *tadwîn* hadis pada umumnya dilakukan secara historis linear atomistis. Maksudnya, para pengkaji dalam membahas subjek ini hanya melihat dari satu sudut pandang alirannya saja, dengan mengesampingkan pandangan aliran lainnya. Kecenderungan itu misalnya dapat dilihat dalam kajian sejarah *tadwîn* hadis yang dilakukan oleh para ulama Sunni yang hanya menyoroti subjek ini dari sudut pandang alirannya saja, tanpa melihat tradisi *tadwîn* hadis di lingkungan Syi'ah. Hal yang sama juga dilakukan oleh para ulama Syi'ah.[12] Namun, belakangan ini ada beberapa sarjana yang mengkaji *tadwîn* hadis secara paralel dengan memaparkan dua tradisi yang berbeda, tanpa ada upaya untuk mengintegrasikan antara keduanya.[13]

---

[12] Mu<u>h</u>ammad 'Âbid al-Jâbiriy mengakui bahwa ulama Sunni telah mendiamkan kodifikasi (*tadwîn*) dan klasifiklasi (*tabwîb*) ilmu di kalangan Syi'ah. Padahal, pada era Ja'far al-Shâdiq (w. 148 H), imam Syi'ah yang agung, berlangsung kodifikasi hadis, fikih, dan tafsir dari perspektif Syi'ah, dan berkat pengawasannya berlangsung pula sistematisisi pemikiran Syi'ah dan teoretisasi persoalan-persoalan politik. Demikian juga, historiografi terhadap proses kompilasi (*tadwîn*) dan klasifikasi (*tabwîb*) ilmu oleh ulama Syi'ah melakukan hal yang sama dengan mendiamkan ilmu Sunni. Dengan demikian, berarti terjadi proses pengontrolan yang berlangsung secara bergantian: pendiaman terhadap ilmu Syi'ah sebagai bagian dari 'syarat-syarat objektif' yang membatasi dan membingkai syarat-syarat keabsahan ilmu Sunni, dan juga pendiaman terhadap ilmu Sunni sebagai bagian dari 'syarat-syarat objektif' yang membatasi dan membingkai syarat-syarat keabsahan ilmu Syi'ah. Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj. Imam Khairi, (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), h. 108.

[13] Sebagai misal, lihat Mu<u>h</u>ammad Shâdiq Najmiy, *Ta'ammulât fî al-Sha<u>h</u>î<u>h</u>ain,* (Beirut: Dâr al-'Ulûm, 1408 H/1988 M), h. 32-53; Mu<u>h</u>ammad 'Ajjâj al-Khathîb, *al-Sunna<u>t</u> Qabl al-Tadwîn,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M), h. 295-382; Rasul Ja'fariyan, *Penulisan Hadis dan Penghimpunan Hadis: Kajian Historis*, (Jakarta: Lentera, 1413 H/1992 M), h. 1-100; Ali Ahmad al-Salus, *Ensiklopedi Sunnah-Syiah*, terj. Asmuni Solihan Zamakhsyari, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001), Jilid II, h. 3-205; Fadhlullah Muh. Said, "Konsep Hadîts Shahîh Menurut Sunnî dan Syî'î", Tesis, (Jakarta: Universitas Islam Negeri (UIN)

Kajian akademis seputar *tadwîn* hadis, baik secara linear atomistis ataupun paralel, tampaknya masih menyimpan sejumlah kelemahan mendasar. Sudut pandang pertama seolah tidak mau tahu terhadap tradisi *tadwîn* yang ada di luar alirannya, sedangkan sudut pandang kedua terkesan ada keterpisahan yang lebar antara kedua tradisi sehingga tidak bisa diintegrasikan satu sama lain. Sebagai jalan keluarnya, dalam kajian ini akan dilakukan tinjauan secara organis holistik,[14] dengan tetap memperhatikan aspek

---

Syarif Hidayatullah, 2004), h. 1-216; O. Hashem, "Problematika Seputar Otentisitas Hadis di Kalangan Sunnah dan Syi'ah", *Al-Huda,* vo. I, no. 2, 2000, h. 45-51; Âyatullâh 'Ali al-Mishkiniy, "Sunnah dalam Pandangan Syi'ah dan Sunni", *Al-'Ibrah,* vol. 1, no. 2, 2003, h. 79-86.

[14] Istilah "holistik" telah dipakai dalam berbagai bidang keilmuan. Secara umum, istilah itu diartikan dengan metode atau pendekatan yang memandang suatu masalah atau gejala sebagai satu kesatuan yang terintegrasi (utuh). Lihat Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), h. 210; Koentjaraningrat *et al.*, *Kamus Istilah Antropologi*, (Jakarta: Progress & Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2003), h. 77; B. N. Marbun, *Kamus Politik*, (Jakarta: Sinar Harapan, 2002), h. 202; Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), h. 406. Lebih jelas lagi, istilah "holisme" biasanya dipakai untuk mengacu pada ajaran atau pendapat yang menekankan bahwa fenomena kemasyarakatan atau kesejarahan harus dipahami dan ditafsirkan dalam kerangka totalitas konteks yang meliputi semua unsur yang ada pada fenomena itu. Sebagai lawan dari holisme adalah individualisme yang menekankan bahwa fenomena sosial harus dapat direduksi pada penjelasan terhadap perilaku setiap individu. Lihat Muhaimin AG, "Islam Jawa: Antara Holisme dan Individualisme", *Studia Islamika*, vol. 12, no. 1, 2005, h. 173. Paradigma holisme pada dasarnya merupakan salah satu bentuk respon terhadap sains modern yang cenderung berwatak reduksionistis, atomistis, dan parsialis dalam memadang realitas. Sebagai bentuk respon atas watak sains modern yang seperti itu, posmodernisme berusaha menawarkan pandangan alternatif: posstrukturalisme dan holisme. Kedua pandangan itu mencoba melampaui paradigma modernitas dengan sejenis kesatuan. Kesatuan yang diajukan posstrukturalime adalah pluralisme, relativisme mutlak, dan fragmentasi. Sedangkan yang diajukan holisme adalah monodualisme, relativisme kontekstual, dan integrasi. Lihat Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2004), h. xxvii-xxviii. Pendekatan holistik pada dasarnya telah mulai dipakai dalam kancah studi keislaman, terutama yang berangkat dari disiplin antropologi. Lihat, misalnya, Muhaimin AG, *The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*, (Jakarta: Centre for Research and Development of Sosio-

kronologis. Berbeda dengan dua sudut pandang yang disebutkan sebelumnya, kajian ini berusaha mempertemukan kedua arus tradisi *tadwîn* hadis itu dalam satu kesatuan unit pembahasan yang utuh. Dalam hal ini kajian historis *tadwîn* hadis bukan hanya memaparkan fakta-fakta historis secara linear atau kronologis, tetapi juga berupaya mengungkap faktor keterpengaruhan, baik sisi ideologi ataupun nalar yang dibangun oleh masing-masing aliran.[15]

A. Periode Permulaan: Tonggak Awal Dokumentasi Tertulis Hadis

1. Tradisi Tulis-menulis di Jazirah Arabia Sebelum dan Awal Islam

Pelacakan historis terhadap budaya tulis-menulis di Jazirah Arabia pada saat menjelang dan awal kedatangan Islam menjadi sebuah agenda yang cukup penting artinya karena hal itu akan dapat dijadikan sebagai pertimbangan yang lebih objektif untuk melihat kemungkinan mengenai sejauh mana *tadwîn* hadis dapat dilangsungkan pada masa yang paling awal dalam sejarah Islam. Sejauh ini, ada asumsi yang berkembang luas di kalangan sarjana muslim bahwa bangsa Arab merupakan bangsa yang buta huruf, yakni tidak bisa baca-tulis. Hal itu pula yang oleh sebagian kalangan dijadikan sebagai salah satu alasan mengapa hadis belum

---

Religious Affairs Office of Religious Research, Development, and In-Service Training, Ministry of Religious Affairs Republic of Indonesia, 2004). Bahkan, pendekatan holistik juga mulai merambah dalam kancah studi tafsir. Menurut Mustansir Mir, para penulis tafsir modern telah menerapkan pendekatan organis-holistik ketika menafsirkan sebuah surah dalam al-Qur'an, dan sebaliknya para penulis tafsir tradisional umumnya masih menggunakan pendekatan linear-atomistik ketika menafsirkan sebuah surah dalam al-Qur'an. Lihat Mustansir Mir, "The Surâ as a Unity: A Twentieth Century Development in Qur'ân Exegesis", dalam G. R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (ed.), *Approaches to the Qur'ân*, (London, New York: Routledge, 1993), h. 211-224.

[15] Hal itu misalnya merujuk pada pandangan Arkoun. Lihat Arkoun, *al-Fikr al-Islâmiy*, h. 240.

dituliskan pada periode paling awal dalam Islam.[16] Akan tetapi, asumsi itu tidak sepenuhnya dapat diterima.

Bagaimanapun tradisi tulis-menulis di kalangan masyarakat Arabia, berdasarkan bukti-bukti yang bisa dipercaya, telah dimulai jauh sebelum Islam datang. Beberapa peribahasa, parabel, kata-kata mutiara, dan peristiwa-peristiwa besar dari masa pra-Islam telah dicatat—dengan menggunakan tinta putih atau hitam—dalam suatu bahan yang dikenal dengan nama *shahîfah*, *majallah*, dan *rausam*.[17] Jejak tertulis ini bahkan masih dijumpai pada masa hidup Nabi saw. Seperti dilaporkan bahwa Nabi saw. mengajak Suwaid ibn al-Shâmit untuk masuk Islam, tetapi ditolak olehnya dengan mengemukakan alasan, "Apa yang ada padamu barangkali serupa dengan apa yang telah ada padaku." Rupanya dia telah memiliki kitab yang disebut dengan *Majallat* Luqmân, sebuah naskah tulisan tangan yang berisikan kata-kata mutiara dan parabel dari Luqmân. Nabi saw. kemudian meminta kepadanya untuk dapat membaca *majallah* itu. Selesai membaca, Nabi saw. pun berkata kepadanya bahwa ia memiliki sesuatu yang lebih utama dari *majallah* itu, yakni al-Qur'an yang diturunkan kepadanya.[18]

---

[16] Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar al-'Asqalâniy, *Hady al-Sâriy Muqaddimat Fath al-Bâriy bi Syarh Shahîh al-Bukhâriy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M), h. 6; Muhammad ibn Ja'far al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathrafah,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1400 H), h. 5; Muhammad Mustafa Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts al-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih,* (Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1913 H/1992 M), juz I, h. 72.

[17] Imtiyâz Ahmad, *Dalâ'il al-Tautsîq al-Mubakkir li al-Sunnat wa al-Hadîts*, (Kairo: t.p., 1410 H/1990 M), h. 158-159.

[18] Abû Muhammad 'Abd al-Malik ibn Hisyâm, *al-Sîrat al-Nabawiyyah*, (Beirut: al-Maktabat al-'Ilmiyah, t.th.), juz II, h. 427; Abû al-Qâsim 'Abd al-Rahmân ibn 'Abdillâh ibn Ahmad ibn Abî al-Hasan al-Khats'amiy al-Suhailiy, *al-Raudl al-Unuf fî Tafsîr al-Sîrat al-Nabawiyyat li Ibn Hisyâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), juz II, h. 175; Abû Ja'far Muhammad ibn Jarîr al-Thabariy, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M), jilid II, h. 432; Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1425 H/2004 M), h. 69.

Penting pula dicatat bahwa di kalangan masyarakat Arab pra-Islam dijumpai sejumlah bukti bahwa para kabilah seringkali menuliskan syair-syair yang berasal dari para tokoh mereka. Mereka juga mencatat cerita-cerita perang, kehidupan sehari-hari, perjanjian-perjanjian dan persetujuan-persetujuan antar suku, silsilah dan keturunan, dokumen-dokumen, dan sumpah-sumpah.[19] Begitupun dari tangan mereka diperoleh bukti-bukti tertulis berupa surat-surat pinjaman, surat-surat pribadi, dan sejenisnya.[20]

Bukti tertulis lainnya yang juga telah dikenal di kalangan masyarakat Arab pra-Islam adalah berupa teks-teks sakral keagamaan yang termuat dalam Taurat, Injil, kitab Daniel, dan kitab-kitab keagamaan lainnya dari kaum H̲anîfiyyah maupun Sabean.[21] Jejak dari kitab-kitab ini pun sebagiannya bahkan masih ditemukan pada awal Islam. Misalnya saja, dikabarkan bahwa 'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-'Âsh telah menghimpun dan menguasai ajaran-ajaran tertentu yang tertulis dalam kitab Taurat.[22] Contoh lainnya, dikisahkan bahwa 'Umar ibn al-Khaththâb pernah menyalin sebuah kitab yang berasal dari ahli kitab—Taurat atau mungkin kitab Daniel—di atas sebuah kulit berwarna merah kemudian diperlihatkan kepada Nabi saw. Begitu melihat kitab itu

---

[19] Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), h. 1-2.

[20] Ah̲mad, *Dalâ'il al-Tautsîq*, h. 175.

[21] Data yang saling melengkapi, lihat 'Abdullâh ibn 'Abd al-Rah̲mân al-Dârimiy al-Samarqandiy, *Sunan al-Dârimiy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 115-116; Abû al-Faraj Muh̲ammad ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1416 H/1996 M), h. 36-38; Abû Bakr Ah̲mad ibn 'Aliy ibn Tsâbit al-Khathîb al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, (t.t.: Dâr Ihyâ' al-Sunnat̲ al-Nabawiyah, 1974), h. 51-52; Abû 'Amr Yûsuf ibn 'Abd al-Barr al-Namariy al-Qurthubiy al-Andalusiy, *Jâmi' Bayân al-'Ilm wa Fadllih*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), juz II, h. 42; Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 35; Ah̲mad, *Dalâ'il al-Tautsîq*, h. 161-166.

[22] Muh̲ammad ibn Sa'ad, *Thabaqât̲ al-Kubrâ*, (Beirut: Dâr al-Shâdir, t.th.), jilid IV, h. 268; Abû Nu'aim Ah̲mad ibn 'Abdillâh al-Ashfahâniy, *H̲ilyat̲ al-Auliyâ' wa Thabaqât al-Ashfiyâ'*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 288.

berada di tangan 'Umar, kontan Nabi saw. memarahi dan mencelanya.[23] Boleh jadi karena peristiwa itu, ketika menjadi khalifah, 'Umar pernah memanggil salah seorang dari kabilah 'Abd al-Qais lantaran telah menyalin kitab Daniel dan meminta untuk merobeknya serta yang bersangkutan diancam dengan hukuman berat jika ada orang lain yang membacanya.[24] Jejak lainnya, ada sebuah riwayat yang menyebutkan bahwa Waraqah ibn Naufal telah menyalin Injil ke dalam bahasa Ibrani[25] ataupun Arab.[26]

Sejumlah temuan arkeologis juga membuktikan bahwa tulis-menulis telah dikenal di Jazirah Arabia beberapa abad sebelum Islam. Prasasti dalam abjad Nabatean, Lihyanik, dan Tsamudik ditemukan di Arabia bagian barat laut yang berasal dari abad-abad sebelum kedatangan Islam. Sementara untuk bahasa Arab klasik dan tulisan-tulisan berbahasa Arab, peninggalan paling awal adalah tiga grafiti yang tertera pada dinding sebuah kuil di Syria, yang berasal dari abad ke-3 M, sementara empat prasasti Kristen yang ditemukan berasal dari abad keenam.[27] Prasasti yang lebih

[23] al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 115-116; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 51-52; Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, h. 42; 'Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimat Ibn Khaldûn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 436.

[24] al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 51-52.

[25] Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah ibn Bardizbah al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1420 H/2000 M), juz I, h. 12.

[26] Abû al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Qusyairiy, *Shahîh Muslim*, (Kairo: Dâr Ibn al-Haitsam, 1422 H/2001 M), h. 49. Menurut perkiraan Azami, mungkin saja dalam riwayat Muslim ini terjadi kesalahan tulis (cetak), atau Waraqah ibn Naufal memang menguasai kedua bahasa itu (Arab dan Ibrani). Lihat Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz I, h. 46.

[27] W. Montgomery Watt dan Richard Bell, *Introduction to the Qur'an*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), h. 31. Ada pula laporan yang menyebutkan bahwa aksara Arab pernah digunakan dalam penulisan batu nisan Imra al-Qais, raja Hirah, yang ditemukan di Namara, sebelah tenggara Damaskus, dengan angka tahun 328 M. Itu adalah prasasti tertua dalam bahasa Arab utara yang diketahui hingga sejauh ini. Dalam prasasti itu disebutkan bahwa yang dimakamkan di situ adalah raja seluruh wilayah Arabia, mencakup

awal dari kedatangan Nabi saw. memang belum ditemukan di sekitar Makkah dan Madinah. Namun, tidak juga dapat dilupakan bahwa Makkah merupakan kota niaga yang mengandalkan perdagangan untuk keberadaannya. Dalam hubungannya yang teratur dengan wilayah-wilayah yang tulis-menulis telah menjadi tradisi, para pedagang Makkah tentu telah mencatat semua transaksinya. Jadi, bisa diasumsikan bahwa tulisan sudah cukup dikenal di situ.[28]

Dengan demikian, tidak disangsikan bahwa beberapa abad sebelum kedatangan Islam di sebelah utara Jazirah Arabia sudah dikenal tradisi baca-tulis. Kota Makkah sebagai pusat perniagaan yang istimewa menjadi saksi adanya orang-orang yang memiliki keahlian baca-tulis, dan dari segi jumlahnya mereka lebih banyak dibanding dengan orang-orang yang memiliki keahlian sama di Madinah.[29] Lebih jauh, sumber-sumber historis pun menunjukkan bahwa di kawasan utara Jazirah Arabia pernah berdiri kerajaan-kerajaan protektorat. Di sebelah utara agak ke barat ada kerajaan Ghassan yang berada di bawah perlindungan Romawi, sedangkan di sebelah utara agak ke timur terdapat kerajaan Hirah yang berada di bawah pengaruh Persia. Kedua kerajaan itu telah mengambil peranan dalam penyebaran pelbagai macam peradaban Romawi dan Persia. Digambarkan oleh Syalabiy, kedua kerajaan itu laksana jembatan yang dilintasi aneka ragam peradaban dari Romawi dan Persia menuju Jazirah Arabia. Di antara jenis peradaban tersebut yang terpenting adalah pelbagai

banyak bagian di Arab utara yang pernah ditaklukannya, bahkan sampai ke Najran di Arabia bagian selatan. Disebutkan pula, bahwa ia telah menempatkan anak-anaknya di suku-suku yang pernah ditaklukkan dan mengirim mereka dalam misi-misi ke Persia dan Romawi. Lihat Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1979), h. 17; J. Pedersen, *Fajar Intelektualisme Islam: Buku dan Sejarah Penyebaran Informasi di Dunia Arab*, terj. Alwiyah Abdurrahman, (Bandung: Mizan, 1996), h. 18.

[28] Watt dan Bell, *Introduction to the Qur'an*, h. 31.

[29] al-Shâli<u>h</u>, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 14.

macam ilmu pengetahuan, keahlian baca-tulis, dan seni berperang.[30]

Sementara itu, penduduk di bagian selatan Jazirah Arabia dapat dikatakan selangkah lebih maju dibanding penduduk di bagian utara kawasan itu dalam hal tulis-menulis. Penduduk Yaman, misalnya, sejak lama telah mencatat peristiwa-peristiwa dialami. Mereka juga sudah mengenal kalender sejak tahun 115 SM. Berita yang diperoleh dari tulisan-tulisan yang ditemukan di tempat-tempat peribadatan mereka sebelum Islam, yang terpenting adalah berita tentang runtuhnya bendungan Ma'rib yang menimbulkan banjir besar dan memaksa penduduk negeri itu hijrah ke Hijaz, Tihamah, Nejd, Irak, dan Syria.[31] Penduduk Yaman diketahui telah mengenal bentuk tulisan yang disebut dengan *musnad*.[32] Sejumlah naskah tertulis dengan aksara Himyar (*musnad*), yang kebanyakan berisi doa-doa, telah ditemukan di Yaman.[33]

Kegiatan tulis-menulis di Jazirah Arabia terus berlanjut ketika Islam datang. Diperoleh kabar dari sebagian sejarawan bahwa pada saat datangnya Islam di Makkah hanya terdapat tujuh belas orang yang dapat menulis.[34] Akan tetapi, kabar itu dinilai Azami

---

[30] A<u>h</u>mad Syalabiy, *Mausû'ah al-Târîkh al-Islâmiy*, (Kairo: Maktaba<u>t</u> al-Nahdla<u>t</u> al-Mishriyah, 1416 H/1996 M), h. 110.

[31] Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 48-49.

[32] Mu<u>h</u>ammad al-Khudlariy Bik, *Mu<u>h</u>adlarât Târîkh al-Umam al-Islâmiyyah*, (Kairo: Mathba'a<u>t</u> al-Istiqâmah, 1370 H), h. 48. Disebut *musnad* boleh jadi karena bentuknya yang kaku seperti pilar. Lihat Pedersen, *Fajar Intelektualisme Islam*, h. 15.

[33] Jurji Zaidân, *Târîkh al-Tamaddun al-Islâmiy*, (t.t.: Dâr al-Hilâl, t.th.), juz I, h. 25. Di tempat ini pula ditemukan banyak prasasti dalam aksara Himyar yang berangka tahun jauh sebelum Masehi. Lihat Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Time to the Present*, (London: The Macmillan Press Ltd, 1974), h. 51-52; Watt dan Bell, *Introduction to the Qur'an*, h. 31.

[34] Abû al-<u>H</u>asan A<u>h</u>mad ibn Ya<u>h</u>yâ ibn Jâbir ibn Dâwud al-Baghdâdiy al-Balâdzuriy, *Futû<u>h</u> al-Buldân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1412 H/1991 M), h. 457. Ketujuh belas orang itu adalah: (1) 'Umar ibn al-Khaththâb; (2)

terasa ganjil mengingat Makkah merupakan kota kosmopolitan, pasar barter, dan persimpangan jalan yang dilalui para kafilah. Lagi pula, data yang dikemukakan ternyata belum memasukkan sejumlah nama yang juga dikenal memiliki kemampuan tulis-menulis.[35] Kalaupun sumbernya benar, menurut Shubhiy al-Shâlih, kabar ini pasti bukan berdasarkan hasil penghitungan yang rinci atau penelitian yang komprehensif, melainkan hanya perkiraan yang masih samar dan tidak pasti.[36] Apalagi jika mau menengok kembali kepada sejarah peradaban dan sastra Arab pra-Islam, maka dapat diperkirakan bahwa jumlah orang Arab yang melek huruf, tentu lebih banyak lagi.[37]

Terlepas dari perbedaan pandangan itu, yang jelas kehadiran Islam telah ikut menanamkan benih bagi tumbuhnya budaya tulis-menulis di Jazirah Arabia. Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam sejak wahyu yang pertama telah memberikan indikasi betapa pentingnya tradisi baca-tulis.[38] Sementara Nabi saw. sebagai pembawa risalah Islam juga memberikan stimulasi bagi pertumbuhan dunia pendidikan dan pengajaran, termasuk baca-tulis.[39] Bahkan, naluri dasar dari risalah Islam itu sendiri

'Aliy ibn Abî Thâlib; (3) 'Utsmân ibn 'Affân; (4) Abû 'Ubaidah ibn al-Jarrâh; (5) Thalhah ibn Abî Sufyân; (6) Yazîd ibn Abî Sufyân; (7) Abû Hudzaifah ibn 'Utbah ibn Rabî'ah; (8) Hâthab ibn 'Amr; (9) Abû Salamah ibn 'Abd al-Asad al-Makhzûmiy; (10) Abân ibn Sa'îd ibn al-Âshiy ibn Umayyah; (11) Khalîd ibn Sa 'îd ibn al-Âshiy ibn Umayyah; (12) 'Abdullâh ibn Sa'ad ibn Abî Sarah al-'Âmiriy, (13) Huwaithab ibn 'Abd al-'Uzzâ al-Âmiriy; (14) Abû Sufyân ibn Harb ibn Umayyah; (15) Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân; (16) Juhaim ibn al-Shalt ibn Makhrimah ibn al-Muththalib ibn 'Abdi Manâf; dan (17) al-'Alâ' ibn al-Hadlramiy. Lihat al-Balâdzuriy, *Futûh al-Buldân*, h. 457; Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 140-141.

[35] Azami, *Early Hadith Literature*, h. 1.

[36] al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 14-15.

[37] Ahmad, *Dalâ'il al-Tautsîq*, h. 158.

[38] Lihat QS. al-'Alaq/96: 1-5. Unit-unit wahyu yang diturunkan kemudian pun banyak yang merujuk pada aktivitas tulis-menulis. Lihat misalnya, QS. al-Qalam/68: 1; QS. al-Baqarah/2: 282-283.

[39] al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz I, h. 65-66.

membutuhkan banyak pencari ilmu, pembaca, dan penulis.[40] Pencatatan wahyu, misalnya, jelas memerlukan beberapa juru tulis. Sementara itu, urusan-urusan kenegaraan seperti surat-menyurat, pakta-pakta, dan piagam-piagam juga membutuhkan sejumlah sekretaris.[41]

Lebih jauh, data-data historis pun memberikan informasi bahwa Nabi saw. memiliki sejumlah sekretaris yang ditugaskan untuk menulis wahyu dan jumlah mereka bisa mencapai empat puluhan orang.[42] Nabi saw. juga dilaporkan masih memiliki

---

[40] Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M), h. 298; Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts: 'Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), h. 142; Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 142.

[41] al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 298; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts,* h. 142.

[42] Shubhiy al-Shâlih, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyîn, 1988), h. 69; al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 17; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 298. Di antara sekretaris Nabi saw. yang ditugaskan untuk menulis wahyu adalah: (1) Abû Bakr; (2) Umar ibn al-Khaththâb; (3) ‘Utsmân ibn ‘Affân; (4) ‘Aliy ibn Abî Thâlib; (5) Ubay ibn Ka‘ab; (6) Zaid ibn Tsâbit; (7) Mu‘âdz ibn Jabal; (8) Abû Zaid; (9) ‘Abdullâh ibn Sa‘ad ibn Abî Sarah; (10) al-Zubair ibn al-‘Awwâm; (11) Mu‘âwiyah ibn Abî Sufyân; (12) Khâlid ibn Sa‘îd ibn al-Âsh ibn Umayyah; (13) Abân ibn Sa‘îd ibn al-Âsh ibn Umayyah; (14) Khalîd ibn al-Walîd; (15) Tsâbit ibn Qais; (16) ‘Amr ibn al-Âsh; (17) Syurahbîl ibn Hasanah; (18) ‘Abdullâh ibn Rawâhah; (19) al-Arqam ibn Abî al-Arqam; (20) ‘Abdullâh ibn al-Arqâm al-Zuhriy; (21) Hanzhalah ibn al-Rabî‘ al-Asadiy; dan (22) Mu‘aiqib ibn Abî Fâthimah; (23) Muhammad ibn Maslamah; (24) al-‘Alâ’ ibn ‘Utbah; (25) al-Mughîrah ibn Syu‘bah; dan (26) ‘Abdullâh ibn Zaid ibn ‘Abd Rabbih. Data yang saling melengkapi, lihat Abû al-Fidâ’ Ismâ‘îl ibn Katsîr, *al-Fushûl fî Ikhtishâr Sîrat al-Rasûl*, (Damaskus, Beirut: Dâr al-Qalam, 1399 H/1400 M), h. 228-229; Ahmad ibn Abî Ya‘qûb ibn Ja‘far ibn Wahb ibn Wâdlih al-Ya‘qûbiy, *Târîkh al-Ya‘qûbiy*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1415 H/1995 M), jilid II, h. 89; Muhammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqâniy, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M), juz I, h. 367; Muhammad ibn Muhammad Abû Syuhbah, *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur'ân al-Karîm*, (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1412 H/1992 M), 300-301; al-Shâlih, *'Ulûm al-Qur'ân*, h. 69; Muhammad ‘Aliy al-Shâbûniy, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: ‘Âlam al-Kutub, 1405 H/1985 M), h. 52-53; Khairullâh Thalafâh, *Kuntum Khaira Ummatin Ukhrijat li al-Nâs*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabiy, 1395 H/1975 M), juz IV, h. 82; Murtadha Muthahhari, *Akhlak Nabi yang Ummi*, terj. Dicky Sofyan dan Agustin, (Bandung: Mizan, 1995), h. 25-26.

beberapa sekretaris lagi yang bertugas untuk mencatat sumbangan dari para dermawan, hutang-piutang, jual-beli, sewa dan lainnya, serta surat-surat yang ditulis dengan aneka ragam bahasa.[43] Tidak diperoleh data yang pasti mengenai jumlah sebenarnya sekretaris Nabi saw. Sebagian sumber menyebutkan nama-nama sekretaris Nabi saw. yang berjumlah 47 orang.[44] Sumber lainnya mengajukan nama-nama sekretaris Nabi saw. yang jumlahnya lebih dari 50 orang.[45] Data-data seperti ini barangkali belum menggambarkan secara akurat berapa jumlah sekretaris Nabi saw., tetapi setidaknya telah memberikan informasi betapa banyaknya sekretaris Nabi saw.

Keahlian tulis-menulis yang dimiliki oleh para sekretaris Nabi saw. sebagiannya ada yang sudah terbina sejak masa pra-Islam, tetapi tidak sedikit pula yang baru terbangun pada masa awal Islam. Beberapa orang sekretaris Nabi saw. terbukti telah memiliki kemahiran di bidang tulis-menulis sejak mereka masih berada di era jahiliyah. Seperti yang baru saja diuraikan, di kalangan masyarakat Arab pra-Islam memang dijumpai tokoh-tokoh yang pandai baca-tulis, termasuk di antara mereka adalah nama-nama yang nantinya ditugaskan Nabi saw. sebagai sekretarisnya. Di sisi lain, ada sejumlah sekretaris Nabi saw. yang baru belajar dan memiliki keahlian di bidang tulis-menulis pada masa awal Islam. Apresiasi masyarakat Arab sendiri terhadap orang-orang yang memiliki kemahiran di bidang tulis-menulis sebelum dan awal kedatangan Islam terbukti sangat tinggi. Menurut mereka orang yang sempurna (*al-kâmil*) adalah yang pandai menulis, ahli memanah, serta pintar berenang.[46] Jadi,

---

[43] al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 298.

[44] Khâlid Sayyid 'Aliy, *Rasâ'il al-Nabiy Sallallâh 'Alaih wa Sallam ila al-Muluk wa al-Umarâ' wa al-Qabâ'il*, (Kuwait: Maktabat Dâr al-Turâts, 1407 H/1987 M), h. 13-14.

[45] Ahmad, *Dalâ'il al-Tautsîq*, h. 168.

[46] al-Balâdzuriy, *Futûh al-Buldân*, h. 459; Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 141.

dalam hal ini, keahlian tulis-menulis dianggap sebagai salah satu unsur kesempurnaan seseorang.

Dibanding dengan masa pra-Islam, budaya tulis-menulis di Jazirah Arabia pada masa permulaan Islam dapat dikatakan sudah semakin berkembang. Ketika Nabi saw. menjalankan misinya di Makkah dan umat Islam masih dalam posisi minoritas, aktivitas tulis-menulis memang belum begitu menonjol. Namun, yang pasti sebuah fakta menunjukkan bahwa dari seluruh nama sekretaris Nabi saw. yang ditugaskan untuk menulis wahyu kebanyakan adalah orang-orang Islam Makkah dan mereka itu sudah ditugaskan untuk mencatat unit-unit wahyu yang turun di Makkah sebelum hijrah.[47] Setelah Nabi saw. berhijrah ke Madinah, budaya tulis-menulis mengalami perkembangan yang lebih pesat. Kebutuhan akan tulis-menulis pun meningkat seiring dengan pertumbuhan negara Madinah. Selain masih dibutuhkan para juru tulis untuk kepentingan keagamaan, khususnya pencatatan wahyu, juga diperlukan sejumlah sekretaris yang bertugas untuk menulis pakta-pakta perdamaian dan perdagangan, zakat, pajak, harta rampasan perang, dan surat-surat Nabi saw. yang dikirim ke berbagai negara dengan menggunakan bahasa berbeda-beda.[48]

Meskipun Nabi saw. sendiri dikatakan sebagai nabi yang "buta huruf" (*ummiy*), kebijakan-kebijakan yang diambilnya tidak ragu lagi sangat mendukung aktivitas pendidikan dan tulis-menulis. Nabi saw., misalnya, memberikan dispensasi kepada para kafir Makkah yang tertawan dalam Perang Badar agar tiap-tiap orang yang pandai baca-tulis dapat mengajari membaca dan menulis kepada sepuluh atau beberapa orang anak di Madinah sebagai tebusan atas kemerdekaan dirinya.[49] Masjid-masjid di Madinah

---

[47] al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 17.

[48] al-Khathîb, *al-Sunnat Qabl al-Tadwîn*, h. 298; Muthahhari, *Akhlak Nabi yang Ummi*, h. 24.

[49] Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 22; Abû 'Abdillâh al-Hâkim al-Naisâbûriy, *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhain*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiy, t.th.), juz II, h. 140; Ibn Sayyid al-Nâs Abû al-Fath Muhammad ibn

pada masa Nabi saw. yang berjumlah sembilan buah, di samping masjid Nabi saw., juga telah dijadikan sebagai tempat belajar untuk menyebarkan ilmu. Di tempat-tempat inilah umat Islam mempelajari al-Qur'an, agama Islam, dan baca-tulis.[50] Untuk kepentingan pengajaran, orang-orang Islam yang sudah pandai baca-tulis ditugaskan untuk mengajari saudara-saudaranya yang belum mampu. Dari sejumlah nama tenaga pengajar yang telah ditunjuk oleh Nabi saw. yang cukup terkenal adalah: 'Ubâdah ibn al-Shâmit, Sa'ad ibn al-Râbi', Busyair ibn Sa'ad, Abân ibn Sa'îd ibn al-'Âsh, dan Mush'ab ibn Umair.[51] Nabi saw. juga menyuruh

---

Mu<u>h</u>ammad ibn Mu<u>h</u>ammad al-Ya'muriy, *'Uyûn al-Atsar fî Funûn al-Maghâziy wa al-Syamâ'il wa al-Siyar*, (Madinah: Maktaba<u>t</u> Dâr al-Turâts, 1413 H/1992 M), juz I, h. 434. Dalam peristiwa Perang Badar pasukan Islam telah membunuh 70 orang dan berhasil menawan 70 orang tentara Quraisy. Menyangkut tawanan Perang Badar itu, Nabi saw. melakukan konsultasi dengan para sahabatnya. Abû Bakr pun mengusulkan agar mereka dilepas saja dengan membayar uang tebusan. Sementara 'Umar ibn al-Khaththâb menyarankan agar mereka dipenggal saja lehernya. Atas usulan-usulan itu, Nabi saw. tampaknya lebih condong kepada pendapat Abû Bakr yang mengusulkan agar para tawanan itu dilepas dengan menyerahkan uang tebusan. Para sahabat pun melepaskan tawanan mereka dengan meminta uang tebusan. Bagi yang tidak mampu membayar uang tebusan, namun memiliki kemampuan baca-tulis, dibebankan agar tiap-tiap orang mengajari baca-tulis kepada sepuluh orang anak di Madinah. Tidak lama berselang kemudian turunlah Q.S. al-Anfal/8: 67-69, yang tidak membenarkan pengambilan uang tebusan dari para tawanan. Lihat Ibn Katsîr Abû al-Fidâ' Ismâ'îl al-Qurasyiy al-Dimasyqiy, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, (Kairo: al-Makba<u>t</u> al-Tsaqâfiy, 2001), jilid II, h. 292, 328; Abû Ja'far Mu<u>h</u>ammad ibn Jarîr al-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H/1984 M), jilid VI, h. 43-44; Ibn al-Jauziy Abû al-Faraj Jamâl al-Dîn 'Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn 'Aliy ibn Mu<u>h</u>ammad al-Qurasyiy al-Baghdâdiy, *Zâd al-Masîr fî 'Ilm al-Tafsîr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M), jilid III, h. 258; Abû al-<u>H</u>asan 'Aliy ibn A<u>h</u>mad al-Wâ<u>h</u>idiy al-Naisâbûriy, *Asbâb al-Nuzûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1988 M), h. 160-161; Munawir Sjadzali, *Islam and Governmental System: Teaching, History, and Reflections*, (Jakarta: INIS, 1991), h. 14.

[50] al-Khathîb, *al-Sunna<u>t</u> Qabl al-Tadwîn*, h. 299; al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts,* h. 143; al-Shâli<u>h</u>, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 17.

[51] al-Khathîb, *al-Sunna<u>t</u> Qabl al-Tadwîn*, h. 299; A<u>h</u>mad, *Dalâ'il al-Tautsîq*, h. 182.

anak-anak untuk belajar di masjid kampungnya.[52] Selain masjid, terdapat pula *kuttâb* yang ditempati anak-anak untuk belajar membaca, menulis, di samping juga belajar al-Qur'an. Kalau di Makkah terdapat *bait al-Arqâm* (rumah al-Arqâm) yang menjadi pusat pendidikan agama,[53] maka di Madinah ada rumah Makhrimah ibn Naufal yang dikenal dengan *dâr al-qurrâ'* (rumah para penghafal al-Qur'an), sebagai salah satu pusat pendidikan agama.[54] Pengajaran baca-tulis di kota ini bukan hanya monopoli laki-laki. Kaum perempuan di rumah masing-masing dapat memperoleh hak yang sama.[55] Nabi saw. juga mengirim rombongan guru agama ke sejumlah negeri, seperti Najran dan Yaman.[56]

Penyebarluasan pendidikan, termasuk baca-tulis, di Jazirah Arabia menjadi semakin pesat seiring dengan migrasi sahabat ke berbagai wilayah Islam. Halakah-halakah terus meningkat dan terbentuk di sejumlah masjid. Sebagian halakah bahkan menampung 1.500 lebih pencari ilmu.[57] Jumlah guru semakin banyak dan sekolah-sekolah tersebar di pelbagai penjuru negeri Islam yang semuanya penuh sesak dengan anak-anak. Demikian

---

52 al-Shâli<u>h</u>, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 17.

53 Lihat anotasi Mushthafâ al-Saqâ' *et al.* dalam Ibn Hisyâm, *al-Sîra<u>t</u> al-Nabawiyyah*, juz I, h. 253; Abû al-Walîd Mu<u>h</u>ammad ibn 'Abdillâh ibn A<u>h</u>mad al-Azraqiy, *Akhbâr Makkah*, (Makkah: Dâr al-Tsaqâfah, 1408 H/1988 M), juz II, 260; T. W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of Propagation of the Muslim Faith*, (Delhi: Low Price Publications, 1995), h. 15.

54 Ibn Sa'ad, *Thabaqâ<u>t</u> al-Kubrâ*, jilid IV, h. 205.

55 Abû Dâwud Sulaimân ibn al-'Asy'ats al-Sijistâniy al-Azdiy, *Sunan Abî Dâwud*, (Kairo: Dâr al-<u>H</u>adîts, 1408 H/1988 M), juz IV, h. 10; Abû 'Abdillâh A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal, *Musnad al-Imâm A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1405 H/1985 M), juz VI, h. 372.

56 A<u>h</u>mad, *Dalâ'il al-Tautsîq*, h. 182-183. Di antara anggota rombongan guru itu adalah Mu'âdz ibn Jabal dan Abû Mûsâ al-Asy'ariy yang dikirim ke Yaman, serta Abû 'Ubaidah ibn al-Jarrâ<u>h</u> dan 'Amr ibn <u>H</u>azm al-Anshâriy yang dikirim ke Najran.

57 al-Khathîb, *al-Sunna<u>t</u> Qabl al-Tadwîn*, h. 300; al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts,* h. 144-145.

membludaknya jumlah siswa, sampai-sampai al-Dlahak ibn Muzâhim harus berkeliling dengan menunggang keledai agar dapat mengawasi siswa-siswa di sekolahnya yang jumlahnya mencapai tiga ribu orang.[58]

Berangkat dari fenomena itu tidaklah mengherankan jika pada akhir abad I H mulai berkembang gerakan ilmiah dan bermunculan klub-klub yang merupakan tonggak bagi sebuah kebangkitan ilmiah. Misalnya, al-Hakam ibn 'Âmir dikabarkan membuat sebuah rumah, di dalamnya disediakan permainan catur, dadu, permainan untuk anak-anak, dan buku-buku dari seluruh jenis ilmu. Di dinding rumah itu juga dipasangi sejumlah paku yang bagi para pengunjung dapat mencantelkan bajunya pada salah satu paku, kemudian mengambil buku dan membacanya.[59]

Pada abad selanjutnya, kebangkitan ilmiah yang lebih fenomenal pun terjadi di dunia Islam. Bersamaan dengan itu, komunitas muslim berhasil membangun peradaban raksasa yang ditopang oleh budaya tulis-menulis yang sangat kuat. Sehingga tidak berlebihan jika Nashr Hâmid menyebut peradaban Arab-Islam sebagai "peradaban teks." Artinya, dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri tegak di atas landasan yang menempatkan teks sebagai pusatnya.[60] Seperti yang dibuktikan dalam sejarah, produk-produk intelektual yang sangat kaya pada era kejayaan Islam, seperti tafsir, hadis, fikih, kalam, tasawuf, filsafat, sejarah, dan lainnya hampir seluruhnya diawetkan dalam buku atau teks tertulis. Karena itu, cukuplah

---

[58] Abû 'Abdillâh Yâqût ibn 'Abdillâh al-Rûmiy al-Hamawiy, *Mu'jam al-Udabâ' au Irsyâd al-Arîb ilâ Ma'rifat al-Adîb*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H/1991 M), jilid III, h. 426.

[59] Abû al-Faraj 'Aliy ibn al-Husain al-Ashbahâniy, *Kitâb al-Aghâniy*, (Beirut: Mu'ssasat al-Jamâl li al-Thibâ'at wa al-Nasyr, t.th.), juz IV, h. 253.

[60] Nashr Hâmid Abû Zaid, *Mafhum al-Nash: Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah, 1993 M), h. 11. Teks di sini dalam pengertian yang paling umum tentu mengacu pada bahan tertulis.

tepat jika Pedersen mengungkapkan, “Buku di dunia Arab berakar dari Islam.”[61]

2. Teori-teori tentang Awal Dokumentasi Tertulis Hadis

Sumber-sumber Sunni pada era klasik dan pertengahan umumnya menyatakan bahwa hadis belum didokumentasikan secara tertulis sepanjang abad I H.[62] Hal itu antara lain diwakili oleh pendapat Ibn Hajar al-‘Asqalâniy (w. 852 H) yang menyatakan bahwa hadis belum disusun dan dibukukan selama periode sahabat dan tabiin senior karena didasarkan pada dua argumen berikut: *pertama*, pada mulanya mereka memang dilarang untuk menuliskan hadis seperti yang disebutkan dalam *Shahîh* Muslim karena dikhawatirkan akan mendistorsi al-Qur’an; *kedua*, mereka mempunyai hafalan yang kuat dan otak yang cerdas, di samping juga mayoritasnya memang tidak mampu menulis.[63] Argumen Ibn Hajar itu kemudian diperkokoh oleh al-Suyûthiy (w. 911 H), yang juga mengakui bahwa hadis belum disusun dan dibukukan sepanjang periode sahabat dan tabiin senior karena dua alasan itu.[64]

Pendapat Ibn Hajar di atas, menurut al-Kândahlawiy, tidaklah dimaksudkan bahwa penulisan hadis baru dimulai pada akhir periode tabiin. Akan tetapi, maksudnya adalah penulisan hadis dalam bentuk *kutub* atau *rasâ’il* memang baru dimulai pada akhir periode tabiin, sementara penulisan hadis sendiri telah dimulai pada periode Nabi saw.[65] Di sisi lain, Azami masih

[61] Pedersen, *Fajar Intelektualisme Islam*, h. 15.

[62] Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thaught,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), h. 88.

[63] al-‘Asqalâniy, *Hady al-Sâri*, h. 6.

[64] Jalâl al-Dîn al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy fî Syarh Taqrîb al-Nawâwiy*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1423 H/2002 M), h. 65; Jalâl al-Dîn al-Suyûthiy, *Tazyîn al-Mamâlik bi Manâqib Sayyidinâ al-Imâm Mâlik*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 39.

[65] Muhammad Zakariyâ al-Kandahlawiy, *Aujaz al-Masâlik ilâ Muwaththa’ Mâlik*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1410 H/1989 M), h. 13.

mempertanyakan maksud dari pernyataan Ibn Hajar bahwa, "hadis belum disusun dan dibukukan selama periode sahabat dan tabiin senior" apakah dia tidak mengakui adanya penulisan dan penyusunan hadis dalam bentuk buku atau tidak mengakui adanya penulisan hadis secara keseluruhan. Jika maksudnya adalah yang pertama, maka menurut Azami hal itu dapat diterima. Namun, jika yang dimaksud adalah yang kedua—dan ini tampaknya yang dimaksud jika melihat pendapat beserta argumen-argumennya—maka hal itu tidak dapat diterima sama sekali.[66]

Pendapat yang dikemukakan oleh Ibn Hajar dan al-Suyûthiy, itu tampaknya telah merepresentasikan pandangan yang dominan di kalangan ulama hadis Sunni dari abad klasik hingga pertengahan. Meski begitu, tidak semua ulama hadis Sunni mempunyai pendapat yang senada. Al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), misalnya, memiliki pendapat tersendiri bahwa penulisan atau *tadwîn* hadis pada dasarnya telah berlangsung sejak periode Nabi saw.[67]

Demikian kuatnya pengaruh kedua ulama itu, sehingga tidak mengherankan jika al-Kattâniy (w. 1345 H), seorang ulama hadis Sunni dari abad modern, juga mengajukan pendapat yang sama dengan alasan: *pertama*, semula mereka memang dilarang untuk menuliskan hadis seperti yang disebutkan dalam *Shahîh* Muslim karena dikhawatirkan akan mendistorsi al-Qur'an; *kedua*, mereka mempunyai hafalan yang kuat dan otak yang cerdas, selain juga mayoritasnya memang tidak mampu baca-tulis.[68]

Sejalan dengan pandangan kalangan ulama hadis Sunni, beberapa penulis muslim kontemporer berpendirian bahwa hadis belum dicatat sepanjang abad I H. Ahmad Amîn berpendapat bahwa hadis belum dikodifikasikan pada masa Nabi saw. hingga

[66] Azami, *Early Hadith Literature,* h. 73.

[67] al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 64-86, 115.

[68] al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathrafah*, h. 5-6.

pertengahan abad II H.[69] Abû Rayyah menyebutkan bahwa hadis belum dituliskan selama periode sahabat sampai akhir periode tabiin.[70] Rasyîd Ridlâ berpendirian bahwa hadis belum dituliskan hingga akhir abad I H.[71] Taufîq Shidqiy menyatakan bahwa hadis pada abad-abad pertama belum dicatat dan lebih mengandalkan transmisi oral.[72]

Sejumlah orientalis Barat juga mempunyai pandangan yang senada. Muir, misalnya, berpendapat bahwa hadis belum dicatat sepanjang abad I H. Dia juga sependapat bahwa khalifah 'Umar ibn 'Abd al-Azîz merupakan orang yang pertama kali memerintahkan agar hadis ditulis secara resmi.[73] Sprenger juga mempunyai pendapat yang sejalan dengan Muir.[74] Juynboll juga menyetujui pendapat bahwa hadis baru dicatat setelah hampir satu abad berlalu, dan khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Azîzlah yang pertama kali memerintahkan agar hadis dicatat secara resmi. Juynboll pun mengakui jika ada sebagian sahabat yang telah mencatat beberapa hadis dalam *shuhuf,* tetapi menurutnya para sejarawan muslim telah bersepakat bahwa *shuhuf* yang jumlahnya tidak banyak itu harus dianggap sebagai pengecualian.[75]

Sedangkan orientalis lainnya, Goldziher, berpendapat bahwa hadis baru ditulis dan dihimpun pada era yang lebih belakangan

---

[69] Ahmad Amîn, *Dluhâ al-Islâm*, (Kairo: Maktabat al-Nahdlat al-Mishriyah, 1974), h. 106-107; Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 202-203.

[70] Abû Rayyah, *Adlwâ 'alâ al-Sunnat*, h. 259-261.

[71] Komentar Rasyîd Ridlâ dalam Rafîq Bik al-'Azhm, "al-Tadwîn fî al-Islâm", *al-Manâr*, jilid X, juz X, 1907, 754-755.

[72] Muhammad Taufîq Afandiy Shidqiy, "al-Islâm Huwa al-Qur'ân Wahdah", *al-Manâr*, jilid IX, juz VIII, 1906, h. 516.

[73] William Muir, *The Life of Mohammed*, (Edinburgh: John Grant, 1923), h. xxxiii.

[74] Seperti dikutip dalam Suhaib Hasan Abdul Ghaffar, *Criticism of Hadith Among Muslims with Reference to Ibn Maja*, (London: Ta-Ha Publishers Ltd, 1407 H/1986 M), h. 11.

[75] G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature*, (Leiden: E. J. Brill, 1969), h. 7-8.

lagi. Goldziher memang mengakui kalau ada data tentang *shuhuf* yang berasal dari generasi pertama Islam. Akan tetapi, dia sendiri ragu apakah *shuhuf* itu cocok dengan kenyataan atau hanya penemuan dari generasi-generasi yang lebih belakangan.[76] Ia pun mengakui kalau ada data yang mengisahkan bahwa 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz telah menginstruksikan Ibn Hazm Abû Bakr ibn 'Umar untuk mencatat hadis. Data lainnya menceritakan bahwa 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz pernah memerintahkan agar kumpulan-kumpulan hadis yang ada di tangan individu juga dituliskan, misalnya kumpulan hadis yang dimiliki oleh 'Amrah bint 'Ubaidillâh (w. 106 H). Demikian pula, 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz dikabarkan telah memberi perintah kepada al-Zuhriy untuk menuliskan hadis. Hanya saja, data-data itu cenderung ditolak Goldziher karena dianggap bertentangan satu sama lain.[77]

Schacht juga memiliki pandangan bahwa hampir tidak ada hadis yang berkaitan dengan hukum Islam yang dianggap otentik. Sebab hadis itu dibikin dan diedarkan di kalangan masyarakat sejak paruh pertama abad II H sampai seterusnya.[78] Dari pandangan Schacht ini dapatlah diketahui bahwa pencatatan hadis yang dilakukan semasa khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz adalah palsu. Sebab, menurutnya, hadis-hadis hukum itu baru muncul pasca era 'Umar ibn 'Abd al-Azîz. Demikian pula, Guillaume menilai tidak asli beberapa kumpulan hadis yang ditulis pada masa yang lebih awal dari pertengahan atau akhir abad II H.[79]

Namun demikian, pendapat-pendapat yang dikemukakan oleh para ulama hadis Sunni, penulis muslim kontemporer, dan orientalis Barat tadi tampaknya telah digugat oleh sejumlah

[76] Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, terj. C. R. Barber dan S. M. Stern, (London: George Allens & Unwin Ltd., 1971), h. 22.

[77] Goldziher, *Muslim Studies*, h. 155-196.

[78] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law,* (Oxford: The Clarendon Press, 1971), h. 34; Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: The Clarendon Press, 1959), h. 145.

[79] Alfred Guillaume, *The Tradition of Islam*, (Beirut: Khayats, 1966), h. 19.

sarjana. Azami, misalnya, setelah melakukan penelitian serius terhadap berbagai dukumen tertulis hadis dari masa awal Islam berketetapan bahwa hadis telah mulai ditulis oleh para sahabat sejak periode Nabi saw. dan pada kesempatan tertentu beliau telah mendiktekan hadisnya kepada para sahabat. Ia pun mengajukan sejumlah nama sahabat yang terlibat aktif dalam penulisan hadis dan berdasarkan fakta yang ada ia pun berkesimpulan bahwa kebanyakan hadis sudah didokumentasikan secara tertulis sejak masa hidup para sahabat.[80]

Imtiyâz Ahmad dalam penelitiannya yang cukup cermat terhadap dokumen-dokumen awal hadis berkesimpulan bahwa hadis mulai dituliskan pada periode Nabi saw.[81] Demikian pula, Nabia Abbott setelah menguji sejumlah papirus mengenai hadis berkesimpulan bahwa hadis telah dicatat pada periode Nabi saw.[82] Fuad Sezgin, setelah meneliti secara kritis dan mendalam mengenai naskah-naskah hadis dari abad I H hingga IV H juga berketetapan bahwa hadis telah dicatat sejak periode Nabi saw.[83]

Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb, seorang ulama hadis Sunni, dalam penelitian tesisnya yang mengangkat tema seputar perkembangan sunnah pada masa sebelum dilakukan *tadwîn* secara resmi dan publik, berkesimpulan bahwa hadis telah mulai dicatat dan dihimpun sejak periode Nabi saw.[84] Abû Syuhbah mengakui bahwa kegiatan kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis yang bersifat umum belum dilaksanakan selama periode Nabi saw.,[85] tetapi yang bersifat khusus justru telah dimulai sejak

---

[80] Azami, *Early Hadith Literature*, h. 34-60.

[81] Ahmad, *Dalâ'il al-Tautsîq*, h. 147-590.

[82] Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri: Qur'anic Commentary an Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1967), vol. II, h. 1-83.

[83] Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (Leiden: E. J. Brill, 1969), vol. I, h. 53-233.

[84] al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 363-382.

[85] Muhammad Muhammad Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat al-Kutub al-Shihâh al-Sittah*, (Kairo: Majma' al-Buhûts al-Islâmiy, 1389 H/1969 M), 17.

periode kenabian.[86] Sejumlah ulama hadis Sunni belakangan akhirnya menyetujui teori bahwa hadis mulai dicatat dan dihimpun pada periode Nabi saw.[87]

Abû Hasan al-Nadwiy juga mencatat bahwa kekeliruan perspesi tentang keterlambatan dokumentasi tertulis hadis hingga abad II H atau III H setidaknya dipengaruhi oleh dua faktor: *pertama,* umumnya para ahli sejarah hanya mengungkap karya-karya hadis yang berasal dari abad II H, dan sebaliknya tidak memperhitungkan sahifah-sahifah (*shuhuf*) ataupun kumpulan hadis yang disusun pada abad I H karena pada umumnya naskah-naskah itu telah musnah atau terserap dalam kitab-kitab hadis yang lebih belakangan; *kedua*, para ahli hadis hanya menyebutkan kumpulan hadis yang berukuran besar dan tidak memperhitungkan bahwa hadis-hadis itu juga pernah dimuat dalam kumpulan hadis yang berukuran kecil yang ditulis pada abad I H.[88]

Sementara itu, kalangan ulama Syi'ah mempunyai pandangan yang lebih seragam mengenai permulaan *tadwîn* hadis. Menurut Shâdiq Najmiy, kaum Syi'ah berpendirian bahwa *tadwîn* hadis telah mulai berlangsung sejak periode Nabi saw. yang antara lain dilakukan oleh 'Aliy ibn Abî Thâlib.[89] Asad Haidar juga

---

[86] Dia misalnya mengungkapkan, "*al-Sunnat lam yathull al-'ahd bi 'adami tadwînihâ, wa anna al-tadwîn bada'a bi shifat khashshat fî ashr al-Nabiy.*" Lihat Muhammad Muhammad Abû Syuhbah, *Difâ' 'an al-Sunnat wa Radd Syubah al-Musytasyriqîn wa al-Kuttâb al-Mu'âshirîn*, (Beirut: Dâr al-Jîl, 1991 H/1411 M), h. 23.

[87] Lihat misalnya, Muhammad Muhammad Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th.), h. 123-125; Rif'at Fauziy 'Abd al-Muththalib, *Tautsîq al-Sunnat fî al-Qarn al-Tsânî al-Hijriy: Ususuhu wa Ittijâhatuhu*, (Mesir: Maktabat al-Khanjiy, 1400 H/1981 M), h. 43-53; Mushthafâ al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ fî al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (t.t.: Dâr al-Qaumiyat li al-Thibâ'at wa al-Nasyr, 1379 H/1960 M), h. 63-64; al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 23-32; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 60-74.

[88] Abû al-Hasan 'Aliy al-Husniy al-Nadwiy, *Rijâl al-Fikr wa al-Da'wat fî al-Islâm*, (Damaskus, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1420 H/1999 M), juz I, h. 94-95.

[89] Najmiy, *Ta'ammulât fî al-Shahîhain*, h. 32-53.

menyetujui hal yang sama.[90] Begitupun Mu<u>h</u>ammad Ridlâ al-Jalâliy mengakui bahwa hadis telah dituliskan sejak periode Nabi saw. Salah satu dokumen hadis yang pernah dicatat waktu itu adalah *Kitâb 'Aliy 'alaih al-Salâm*.[91]

Rasul Ja'fariyan juga menandaskan bahwa dokumentasi tertulis hadis bagi kalangan Syi'ah sudah berlangsung sejak periode awal Islam. Misalnya saja, 'Aliy ibn Abî Thâlib pernah menuliskan hadis dalam sebuah buku dan buku itu selalu dirujuknya setiap kali membutuhkan. Sementara dokumentasi tertulis hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, menurutnya, baru dimulai pada periode-periode berikutnya karena adanya larangan dari para penguasa Sunni untuk menuliskan hadis.[92]

Begitu pula halnya, Ja'far al-Sub<u>h</u>âniy berpendirian bahwa hadis telah mulai dituliskan pada periode Nabi saw. Menurutnya, 'Aliy telah menulis beberapa kitab sepanjang periode Nabi saw. dan terkadang Nabi saw. mendiktekan banyak hadis mengenai hukum kepada menantunya itu.[93] Lebih jauh, al-Sub<u>h</u>âniy menandaskan bahwa Nabi saw. tidak pernah melarang penulisan hadis. Berita yang menyebutkan bahwa Nabi saw. pernah melarang penulisan hadis tidak lebih dari sebuah mitos yang jelas-jelas menyalahi logika wahyu Ilahi, hadis Nabi saw., dan akal sehat. Akar dari pelarangan itu sendiri berasal dari generasi awal Islam. Hal itu dilakukan untuk tujuan-tujuan politik yang mampu menggeser tujuan agama.[94]

---

[90] Asad <u>H</u>aidar, *al-Imâm al-Shâdiq wa al-Madzâhib al-Arba'ah*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, 1390 H/1969 M), jilid I, h. 546-547.

[91] al-Sayyid Mu<u>h</u>ammad Ridlâ al-<u>H</u>usain al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat al-Syarîfah*, (Qum: Markaz al-Nasyr al-Tâbi' li Maktab al-I'lâm al-Islâmiy, 1414 H), h. 15-571.

[92] Ja'fariyan, *Penulisan dan Penghimpunan Hadis*, h. 1-100.

[93] Ja'far Sub<u>h</u>âniy, *Bu<u>h</u>ûts fi al-Milal wa al-Ni<u>h</u>al*, (Qum: Lajnat Idarat al-<u>H</u>auzat al-'Ilmiyah, 1413 H), juz VI, h. 554.

[94] al-Sub<u>h</u>âniy, *Bu<u>h</u>ûts fî al-Milal*, juz I, h. 60-72.

Musthafâ Qushair al-'Âmiliy menandaskan bahwa *tadwîn* hadis secara resmi bagi kalangan Syi'ah telah berlangsung sejak periode Nabi saw. dan atas inisiatifnya sendiri. Nabi saw. telah mendiktekan kepada 'Aliy ibn Abî Thâlib sebuah sahifah besar yang biasa disebut dengan *al-Sha<u>h</u>îfa<u>t</u> al-Jâmi'ah* atau *Kitâb 'Aliy 'alaih al-Salâm*. Dalam kitab ini termuat berbagai masalah dari hukum hingga hari kebangkitan.[95]

Dari sejumlah pendapat di atas, yang terkuat adalah pendapat yang menyatakan bahwa dokumentasi tertulis hadis—baik yang otoritasnya diakui oleh komunitas Sunni ataupun Syi'ah—sesungguhnya telah dimulai sejak periode Nabi saw. atau sahabat. Namun demikian, sangatlah problematis untuk menyatakan bahwa tradisi *tadwîn* hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah telah berlangsung sejak periode Nabi saw. Pasalnya, secara historis kedua aliran itu baru lahir setelah Nabi saw. wafat, meski sebagian sarjana Sunni dan Syi'ah mengklaim bahwa aliran mereka telah dikenal sejak periode kenabian dan Nabi saw. merupakan peletak dasar aliran-aliran itu.[96]

3. Dokumen-dokumen Awal Hadis

Sejumlah data sejarah menunjukkan bahwa pada periode Nabi saw. telah ditulis beberapa dokumen hadis. Bahkan, berseberangan dengan pendapat yang dominan, sebenarnya dokumentasi hadis yang bersifat resmi, namun belum bersifat publik, pada dasarnya telah dimulai sejak periode Nabi saw.[97] Banyak sumber yang menjelaskan tentang adanya dokumen-dokumen hadis yang dibuat secara resmi berdasarkan instruksi

---

[95] Mushthafâ Qushair al-'Âmiliy, *Kitâb 'Aliy 'Alaih al-Salâm wa al-Tadwîn al-Mubakkir li al-Sunna<u>t</u> al-Nabawiyya<u>t</u> al-Syarîfah*, (t.t.: Râbitha<u>t</u> al-Tsaqâfa<u>t</u> wa al-'Allâqa<u>t</u> al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M), h. 21.

[96] Mâni' ibn <u>H</u>ammâd al-Juhaniy, *al-Mausû'a<u>t</u> al-Muyassara<u>t</u> fî al-Adyân wa al-Madzâhib wa al-Ahzâb al-Mu'âshirah*, (Riyadl: Dâr al-Nadwa<u>t</u> al-'Âlamiyya<u>t</u> li al-Thibâ'a<u>t</u> wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1418 H), jilid I, h. 40; Mu<u>h</u>ammad al-<u>H</u>usain Âlu Kâsyif al-Ghithâ', *Ashl al-Syî'ah wa Ushûluhâ*, (Beirut: Mu'assasa<u>t</u> al-A'lamiy li al-Mathbû'ât, 1413 H/1993 M), h. 44-46; Jâliy, *Dirâsa<u>t</u> 'an al-Firaq*, h. 152.

[97] A<u>h</u>mad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 368-415.

dan inisiatif Nabi saw., khususnya dalam kapasitas beliau sebagai kepala negara atau pemimpin masyarakat. Selain itu, pada saat yang sama juga ditulis beberapa dokumen hadis oleh sahabat-sahabat tertentu atas inisiatif mereka sendiri.

Imtiyâz Ahmad telah menelusuri sejumlah dokumen hadis dari periode Nabi saw., baik yang resmi maupun tak resmi, dan ternyata jumlahnya cukup banyak. Untuk dokumen resmi secara garis besar dapat dikelompokkan menjadi empat bagian. *Pertama*, dokumen-dokumen tertulis yang berkaitan dengan topik-topik legislasi dan harta benda. Termasuk dalam kelompok ini adalah: (a) *Kitâb al-Shadaqah*; (b) aturan-aturan tentang zakat dan berbagai masalah legislasi lainnya yang ditulis dalam bentuk surat. *Kedua*, Dokumen-dokumen tertulis yang berkaitan dengan topik-topik politik dan administrasi. Termasuk dalam ketegori ini adalah: (a) piagam perjanjian; (b) surat kontrak (jaminan), putusan pengampunan umum, dan pemberian tanah; (c) surat-surat yang ditujukan kepada para kabilah dan pemimpin kabilah; (d) surat-surat yang ditujukan kepada para penguasa negeri tetangga; (e) surat pemberitahuan kepada para pegawai di berbagai kota; (f) data sensus resmi; (g) catatan tentang berbagai peperangan; dan (h) daftar para utusan dan delegasi. *Ketiga*, dokumen tertulis yang berkaitan dengan topik-topik perdagangan dan perjanjian jual-beli lainnya. *Keempat*, dokumen-dokumen tertulis mengenai topik-topik khusus yang berisi kata-kata nasihat dan yang sejenisnya. Sementara untuk dokumen tak resmi secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua bagian. *Pertama*, dokumen-dokumen tertulis milik sahabat yang disebut dengan *shahîfah*, *nuskhah*, *majallah* ataupun *kitâb*. Misalnya *Shahîfat* 'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-'Âsh, *Nuskhat* Samurah ibn Jundub, *Kitâb* Mu'âdz ibn Jabal, dan *Majallat* Anas ibn Mâlik. *Kedua*, dokumen-dokumen tertulis milik sahabat yang tidak secara khusus dinamakan dengan *shahîfah* atau sejenisnya. Misalnya dokumen hadis yang dimiliki oleh Abû Bakr,

Fâthimah al-Zahrâ', Abû Syâh, 'Umar ibn al-Khaththâb, Salman al-Fârisiy, Fâthimah bint Qais, Abû al-Dardâ', dan lainnya.[98]

a. *Kitâb al-Shadaqah* dan Dokumen-dokumen Sejenis

Kitâb al-Shadaqah adalah buku kecil (*kitâb*) yang berisi tentang keabsahan jumlah minimal hewan yang harus dikeluarkan zakatnya.[99] Dilaporkan bahwa Nabi saw. telah mendiktekan *Kitâb al-Shadaqah* pada masa akhir hayatnya untuk dikirim kepada para gubernur. Namun, naskahnya belum sempat terkirim hingga Nabi saw. wafat. Buku itu telah disimpan pada sarung pedang beliau.[100] Sepeninggal Nabi saw., khalifah Abû Bakr kemudian merealisasikan aturan yang ada di dalamnya hingga wafat. Khalifah 'Umar juga menerapkan aturan yang sama hingga wafat.[101] Setelah 'Umar wafat, kitab itu tersimpan dalam sarung pedang atau kumpulan wasiatnya.[102] Untuk lebih jelasnya, berikut ini dikemukakan riwayat dan isi dari kitab itu:

كَتَبَ رَسُولُ اللهِ صلّى اللهُ عَلَيْهِ وسلّمَ كِتاب الصَّدقَةِ
فَلَمْ يخرجه إلىَ عُمّالهِ حتّى قَبَضَ، فَقَرنه بسَيْفهِ،
فعَمِلَ بِه أبُوبكرٍ حتَّى قَبَضَ، ثُمّ عَمِلَ بِه عُمرَ
حتَّى قَبَضَ، فكانَ فيْهِ ((في خمْسٍ من الإبلِ شاة،
وفي عشْر شاتان، وفي خمْس عَشَرَةَ ثلاثُ شياهٍ،

---

[98] Ahmad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 368-590.

[99] Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz II, h. 99-100; Abû 'Îsâ Muhammad ibn 'Îsâ ibn Saurah al-Tirmidziy, *al-Jâmi' al-Shahîh wa Huwa Sunan al-Tirmidziy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M), jilid III, h. 17; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 281-282; Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Yazîd ibn Mâjah al-Qazwîniy, *Sunan Ibn Mâjah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), juz I, h. 562, 565.

[100] Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz II, h. 99; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid III, h. 17; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 282.

[101] Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz II, h. 99; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid III, h. 17; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 282.

[102] al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 282.

وفي عشرين أربعُ شياهٍ، وفي خمْسٍ وعشرين ابنة مخاض، الى خمْسٍ وثلاثين، فإنْ زادت واحدة ففيها ابنة لبون، الى خمْسٍ وأربعين، فإنْ زادت واحدة ففيها حقة، إلى ستّين، فإنْ زادت واحدة ففيها جذعة، الى خمْسٍ وسبعين، فإنْ زادت واحدة ففيها ابنتا لبون، إلى تسعين، فإنْ زادت واحدة ففيها حقتان، إلىعشرين و مائة، فإن كانت الإبل أكثر من ذلك ففي كلّ خمسين حقة وفي كلّ أربعين ابنة لبون، وفي الغنم في كلّ أربعين شاةً شاةٌ، إلىعشرين ومائة، فإنْ زادت واحدة فشاتان، إلى ماتين، فإنْ زادت [واحدة] على المائتين ففيها ثلاث [شياه]، إلى ثلثمائة، فإن كانت الغنم أكثر من ذلك ففي كلّ مائة شاةٍ شاةٌ وليس فيها شيئ حتّى تبلغ المائة)) (رواه أبو داود والتّرمذي وابن ماجه والدّارمي)[103]

'Rasûlullâh saw. telah menulis *Kitâb al-Shadaqah* dan belum sempat dikirim kepada para pegawainya hingga wafat. Kitab itu kemudian disimpan pada sarung padangnya. Khalifah Abû Bakr selanjutnya merealisasikan aturan di dalamnya hingga meninggal dunia. Kemudian Khalifah 'Umar memberlakukan pula aturan itu sampai meninggal dunia. Dalam kitab itu berlaku ketentuan, "Setiap 5 ekor unta zakatnya seekor kambing, 10 ekor unta zakatnya 2 ekor kambing, 15 ekor unta zakatnya 3 ekor kambing, 20 ekor unta zakatnya 4 ekor

[103] Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz II, h. 99-100; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid III, h. 17; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz I, h. 562, 565; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 282.

kambing, 25 sampai 35 ekor unta zakatnya seekor anak unta betina (berumur satu tahun lebih), 36 hingga 45 ekor unta zakatnya seekor anak unta betina (berumur dua tahun lebih), 46 sampai 60 ekor unta zakatnya seekor anak unta betina (berumur tiga tahun lebih), 61 hingga 75 ekor unta zakatnya seekor anak unta betina (berumur empat tahun lebih), 76 sampai 90 ekor unta zakatnya dua ekor anak unta betina (berumur dua tahun lebih), 91 hingga 120 ekor unta zakatnya dua ekor anak unta betina (berumur tiga tahun lebih). Apabila lebih dari 120 ekor, maka setiap 50 ekor unta zakatnya seekor anak unta betina (berumur tiga tahun lebih), dan setiap 40 ekor unta zakatnya seekor anak unta betina (berumur dua tahun lebih). Sementara tentang zakat kambing, 40 hingga 120 ekor kambing zakatnya seekor kambing, 121 sampai 200 ekor kambing zakatnya 2 ekor kambing, 201 hingga 300 ekor kambing zakatnya 3 ekor kambing. Jika lebih dari 300, maka setiap 100 ekor kambing zakatnya seekor kambing, dan tidak dikeluarkan zakatnya, kecuali setelah mencapai 100 ekor.' (Hadis diriwayatkan oleh Abû Dâwud, al-Tirmidziy, Ibn Mâjah, dan al-Dârimiy).

Selanjutnya, menurut informasi dari al-Zuhriy, naskah asli dari kitab itu ada di tangan 'Abdullâh ibn 'Umar. Sâlim ibn 'Abdillâh ibn 'Umar, telah mengajarkan kitab itu kepada al-Zuhriy. Al-Zuhriy sendiri mengaku telah hafal di luar kepala isi kitab itu. 'Umar ibn 'Abd al-Aziz telah mendapatkan salinan naskah kitab itu dari Sâlim ibn 'Abdillâh ibn 'Umar. Al-Zuhriy pun mengaku telah memiliki salinan yang sama.[104] Jika demikian, maka naskah tertulis hadis yang didiktekan langsung oleh Nabi saw. ini masih tetap eksis hingga berlangsungnya kompilasi dan kodifikasi

[104] Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz II, h. 100-101; Abû 'Ubaid al-Qâsim ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M), h. 449; 'Aliy ibn 'Umar al-Dâruquthniy, *Sunan al-Dâruquthniy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M), jilid I, h. 87; Justice Muhammad Taqi Utsmani, *The Authority of Sunnah*, (New Delhi: Kitab Bhavan, t.th.), h. 100-101.

(*tadwîn*) hadis secara resmi dan publik pada era 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz.

Semasa hidupnya, Nabi saw. telah menetapkan aturan-aturan tertulis tentang zakat dan sedekah yang bukan hanya tertuang dalam *Kitâb al-Shadaqah,* tetapi juga dalam naskah-naskah tertulis lain yang pada umumnya berbentuk surat. Surat-surat itu umumnya ditulis lebih awal dibanding *Kitâb al-Shadaqah*. Misalnya Nabi saw. pernah memberikan surat kepada 'Amr ibn H̲azm (w. 51 H) ketika ia dikirim ke Yaman untuk menjadi gubernur. Surat itu berisi ketentuan tentang zakat dan masalah-masalah sejenis lainnya seperti sedekah, diat, dan faraid.[105] Menurut sebuah sumber, surat itu ternyata belum hilang hingga era khalifah 'Umar ibn 'Abd al-Azîz dan ia berhasil mendapatkan dokumen aslinya.[106] Nabi saw. juga pernah mengirim surat kepada Syurah̲bîl ibn 'Abd Kilâl, H̲ârits ibn 'Abd Kilâl, dan Nu'aim ibn 'Abd Kilâl, yang berisi ketentuan-ketentuan zakat untuk hewan dan masalah-masalah sejenis lainnya.[107] Demikian pula, Nabi saw. pernah mengirim surat kepada 'Alâ' ibn al-H̲adlramiy (w. 14 H) yang tengah menjalankan tugas pemerintahan di Bahrain berupa aturan-aturan tertulis mengenai pajak (zakat) unta, sapi, kambing kacang, domba, buah-buahan, dan bahan makanan.[108] Selain itu, masih ada belasan surat lainnya dari Nabi saw. yang dikirim ke

---

[105] Abû 'Abd al-Rah̲mân Ah̲mad ibn Syu'aib al-Nasâ'iy, *Sunan al-Nasâ'iy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), jilid IV, juz VIII, h. 60; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 381; 'Alâ' al-Dîn 'Aliy ibn Balbân al-Fârisiy, *Shah̲îh̲ Ibn H̲ibbân bi Tartîb Ibn Balbân*, (Beirut: Mu'assasat̲ al-Risâlah, 1418 H/1997 M), jilid XIV, h. 501-504; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 72; Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, h. 71.

[106] al-Dâruquthniy, *Sunan al-Dâruquthniy*, jilid I, h. 89 Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 447.

[107] al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 381; Ibn Balbân, *Shah̲îh̲ Ibn H̲ibbân bi Tartîb Ibn Balbân*, jilid XIV, h. 501-504; Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 20, 35; Ibn Sa'ad, *Thabaqât̲ al-Kubrâ*, jilid I, h. 264-265.

[108] Ibn Sa'ad, *Thabaqât̲ al-Kubrâ*, jilid I, h. 263; jilid IV, h. 360.

sejumlah orang atau kabilah yang berisi ketentuan tentang zakat, sedekah, dan sejenisnya.[109]

b. *Sha<u>h</u>îfa<u>t</u> al-Madînah*

Sha<u>h</u>îfa<u>t</u> al-Madînah merupakan perjanjian tertulis yang dibuat Nabi saw., mewakili komunitas muslim, dengan komunitas-komunitas lain yang ada di Madinah. Isi dari perjanjian itu pada intinya menguraikan hak dan kewajiban seluruh komunitas yang berdiam di kota itu.[110] Selain dinamakan *sha<u>h</u>îfah* (lembaran tertulis), naskah perjanjian ini biasa pula disebut dengan *kitâb* (buku), *watsîqah* (dokumen), ataupun *dustûr* (konstitusi).[111]

Di kalangan sarjana muslim dan Barat masih terjadi silang pendapat apakah sahifah itu merupakan dokumen tunggal atau beberapa dokumen yang kemudian disatukan. Wellhausen menganggap dokumen itu sebagai satu kesatuan yang utuh.[112] Sarjana Barat lainnya, Montgomery Watt menilai bahwa dokumen itu terdiri atas dua naskah perjanjian atau lebih yang kemudian digabung dalam satu dokumen.[113] Serjeant memandang bahwa dokumen itu merupakan gabungan dari delapan naskah perjanjian yang terpisah dan kemudian disatukan.[114] Sementara menurut al-

---

[109] Khalîfah ibn Khayyâth al-'Ashfariy, *Târîkh Khalîfah ibn Khayyâth*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993 H/1414 M), h. 62-63; A<u>h</u>mad, *Dalâ'il Tautsîq*, h. 370-371.

[110] Teks dan isi selengkapnya dokumen itu dapat dilihat dalam Ibn Hisyâm, *al-Sîra<u>t</u> al-Nabawiyyah*, juz II, h. 501-504; Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 260-264.

[111] Akram Dliyâ' al-Umariy, *Madinan Society at the Time of Time of the Prophet*, terj. Hudâ Khaththâb, (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1411 H/1991 M), vol. I, h. 99.

[112] Seperti dikutip dalam W. Montgomery Watt, *Muhammad at Madina*, (Karachi: Oxford University Press, 1956), h. 225.

[113] Watt, *Muhammad at Madina*, h. 227-228.

[114] R. B. Serjeant, "The Constitution of Madina", *Islamic Quartely*, vol. VII, 1964, h. 11-15; R. B. Serjeant, "The Sunnah Jâmi'ah, Pacts with the Yathrib Jews and the Ta<u>h</u>rîm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called "Constitution of Medina"", dalam Uri Rubin (ed.), *The Life of Muhammad*, (Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing Limited, 1998), h. 158-190.

'Umariy, dokumen itu pada mulanya merupakan dua naskah perjanjian yang berbeda yang kemudian dikumpulkan dalam satu dokumen.[115]

Sejumlah sarjana muslim secara jelas mengklaim bahwa *Shahîfat al-Madînah* termasuk dokumen tertulis hadis.[116] Klaim itu masih dapat dibenarkan karena, menurut *muhadditsûn*, hadis adalah segala perkataan, perbuatan, persetujuan, dan juga hal-ihwal Nabi saw. Sementara lahirnya sahifah atau piagam ini merupakan hasil dari perbuatan, atau barangkali juga perkataan dan hal-ihwal Nabi saw. Hal itu lebih dikuatkan dengan kenyataan bahwa para *mukharrij* hadis, seperti al-Bukhâriy, Muslim, Abû Dâwud, at-Tirmidziy, Ibn Mâjah, dan Ibn Hanbal, telah meriwayatkan keberadaan piagam itu dan menyebutkan sebagian dari isinya. Dalam hadis yang bersumber dari 'Aliy disebutkan:

مَا كَتَبْنَاَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ إلاَّ الْقُرْآنَ، وَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيْفَةِ، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((الْمَدِيْنَةُ حَرَامٌ مَا بَيْن عَائِرِ إِلَى كَذَا؛ فَمَنْ أَحْدَثَ حَدَثًا، أَوْ آوَى مُحْدِثًا؛ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ، وَالْمَلاَئِكَةِ، وَالنَّاسِ أَجْمَعِيْنَ، لاَ يُقْبَلُ مِنْهُ عَدْلٌ وَلاَ صَرْفٌ، وَذِمَّةُ الْمُسْلِمِيْنَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ؛ فَمَنْ أَخْفَرَ مُسْلِمًا؛ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ، وَالْمَلاَئِكَةِ، وَالنَّاسِ أَجْمَعِيْنَ، لاَ يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلاَ عَدْلٌ، وَمَنْ وَالَى قَوْمًا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيْهِ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ، وَالْمَلاَئِكَةِ، وَالنَّاسِ أَجْمَعِيْنَ، لاَ يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ

[115] al-Umariy, *Madinan Society*, vol. I, h. 102.

[116] Lihat misalnya, Hamidullah, *The Emergence of Islam*, h. 38; Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîts*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1997 M), h. 48.

وَلاَ عَدْلٌ)) (رواه البخاري ومسلم واحمد بن حنبل)[117]

'Kami tidak pernah menulis suatu pun dari Nabi saw. selain al-Qur'an dan apa yang ada dalam sahifah ini. Nabi saw. bersabda, "Kota Madinah adalah suci antara 'Â'ir sampai ke tempat itu. Barangsiapa yang melakukan perbuatan jahat atau melindungi pelaku kejahatan, maka akan terkena laknat Allâh, malaikat, dan seluruh umat manusia. Tidak akan diterima tebusan dan penyesalan darinya. Jaminan (perlindungan) bagi kaum muslimin hanyalah satu yang akan diberikan kepada pihak yang paling lemah di antara mereka. Barangsiapa yang melanggar janji terhadap seorang muslim, maka akan tertimpa laknat Allâh, malaikat, dan seluruh umat manusia. Tidak akan diterima penyesalan dan tebusan darinya. Barangsiapa yang mengambil sekutu bukan dari sekutunya sendiri, maka akan terkena laknat Allâh, malaikat, dan seluruh umat manusia. Tidak akan diterima penyesalan dan tebusan darinya.' (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy, Muslim, dan Ahmad ibn Hanbal).

Selain itu, dalam hadis yang juga bersumber dari 'Aliy disebutkan:

وَالَّذِي فَلَقَ الحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا عِنْدَنا إِلاَّ مَا فِي القُرْآن، إِلاَّ فَهْمًا يُعْطَي رَجُلٌ فِي كِتَابِهِ، وَمَا فِي الصَّحِيْفَةِ، قُلْتُ: وَمَا فِي الصَّحِيْفَةِ؟ قَالَ: العَقْلُ، وَفِكَاكُ الأَسِيْرِ، وأَنْ يُقْتَلَ مُسْلِمٌ

[117] al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz II, h. 43, 576, 581; juz IV, h. 392, 580; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 336, 483; Ibn Hanbal, *Musnad*, juz I, h. 119.

بِكَافِرٍ (رواه البخاري والترمذي والنسائي وابن ماجة)[118]

'Demi Dzat yang telah menaburkan benih dan menciptakan nafas kehidupan, kami tidak pernah memiliki selain apa yang ada dalam al-Qur'an, pemahaman yang diberikan Allâh kepada seseorang dalam Kitâbullâh, dan apa yang ada dalam sahifah ini. Aku (Abû Ju<u>h</u>aifah) tanyakan, "apa isi dari sahifah itu?" 'Aliy pun menjawab, "Masalah diat, tebusan tawanan perang, dan bahwa seorang muslim tidak boleh dibunuh lantaran membunuh seorang kafir.'" (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy, al-Tirmidziy, al-Nasâ'iy, dan Ibn Mâjah).

Berbagai literatur sejarah yang ditulis oleh kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah ataupun Syi'ah telah mengakui adanya Piagam Madinah (*Sha<u>h</u>îfa<u>t</u> al-Madînah*) itu.[119] Jika hal itu diterima,

---

[118] al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz I, h. 76; juz II, h. 520; juz IV, h. 445, 448; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid IV, h. 17; al-Nasâ'iy, *Sunan al-Nasâ'iy*, jilid IV, juz VIII, h. 24; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz II, h. 89. Hadis serupa—dengan adanya tambahan isi dan perbedaan redaksi tertentu—juga dimuat dalam kitab *Sunan* Abî Dâwud. Lihat Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz IV, h. 179.

[119] Ibn Hisyâm, *al-Sira<u>t</u> al-Nabawiyyah*, juz II, h. 501-504; Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 260-264; Ibn Sayyid al-Nâs, *'Uyûn al-Atsar*, juz I, h. 318-320; Shafiyy al-Ra<u>h</u>mân al-Mubârkafûriy, *al-Ra<u>h</u>îq al-Makhtûm*, (Beirut: Mu'assasa<u>t</u> al-Risâlah, 1420 H/1999 M), h. 192-193; <u>H</u>asan Ibrâhîm <u>H</u>asan, *Târîkh al-Islâm al-Siyâsiy wa al-Dîniy wa al-Tsaqafiy wa al-Ijtimâ'iy*, (Kairo: Maktaba<u>t</u> al-Nahdla<u>t</u> al-Mishriyyah, 1416 H H/1996 M), juz I, h. 85-86; Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>usain Haikal, *<u>H</u>ayât Mu<u>h</u>ammad*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1971), 239-241; Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>usain Haikal, *The Life of Muhammad*, (Malaysia: Islamic Book Trust, 1993), h. 180-183; Muhammad Hamidullah, *Majmû'a<u>t</u> al-Watsâ'iq al-Siyâsiyya<u>t</u> li al-'Ahd al-Nabawiy wa al-Khulafâ' al-Râsyidah*, (Kairo: Mathba'a<u>t</u> Lajna<u>t</u> al-Ta'lîf wa al-Tarjamah, 1376 H/1956 M), h. 15-21; al-Sayyid Ja'far Murtadlâ al-'Âmiliy, *al-Sha<u>h</u>î<u>h</u> min Sîra<u>t</u> al-Nabiy al-A'zham*, (Beirut: Dâr al-Sîrah, t.th.), juz IV, h. 248-252; Hâsyim Ma'rûf al-<u>H</u>asaniy, *Sîra<u>t</u> al-Mushthafâ: Nazhra<u>t</u> al-Jadîdah*, (Qum: Mathba'ah Amîr, 1394 H), h. 277-280; Sayed Ali Asgher Razwy, *Muhammad Rasulullah Saw.: Sejarah Lengkap Kehidupan dan Perjuangan Nabi Islam Menurut Sejarawan*

maka dokumentasi tertulis hadis—baik yang otoritasnya diakui oleh kaum Sunni ataupun Syi'ah—sebenarnya telah dimulai sejak periode Nabi saw. Keberadaan piagam itu setidaknya telah menjadi bukti sejarah yang cukup kuat tentang adanya proses dokumentasi tertulis hadis selama periode kenabian.

Lebih lanjut, menyangkut keberadaan *Shahîfat al-Madînah* itu tampaknya telah diakui secara luas, baik oleh sarjana muslim maupun sarjana Barat. Namun demikian, ada pula sebagian sarjana semisal Yusaf Eche yang menilai bahwa isi dokumen atau piagam itu adalah palsu. Dia menyatakan, "Dokumen itu tidak disebutkan dalam literatur-literatur fikih dan hadis yang otentik, terlepas dari kepentingan legislatif yang dimilikinya. Agaknya Ibn Ishâq menyebutkannya tanpa sanad dan Ibn Sayyid al-Nâs telah meriwayatkan dokumen itu dari Ibn Ishâq."[120]

Penilaian itu segera dibantah oleh al-'Umariy. Menurutnya, adalah sembrono untuk menganggap bahwa dokumen itu palsu. Dokumen itu secara keseluruhan memang tidak dapat dianggap berkualitas sahih. Ibn Ishâq melaporkannya dalam kitab *Sîrah* tanpa mencantumkan sanad, dan dengan demikian laporan itu bernilai daif. Al-Baihaqiy juga meriwayatkan dokumen yang sama dari Ibn Ishâq dengan menyebutkan sanad dan ternyata dalam mata-rantai periwayatannya hanya Sa'ad ibn Mundzir yang *maqbûl* (dapat diterima). Ibn Abî Khaitsamah meriwayatkan dokumen itu melalui Katsîr ibn 'Abdillâh ibn 'Amr al-Muzâniy yang diceritakan sebagai pemalsu hadis. Demikian pula, Abû 'Ubaid ibn Salâm meriwayatkan dokumen itu secara *munqathi'* (terputus). Meskipun demikian, beberapa teks dokumen itu telah disebutkan dalam kitab-kitab hadis di antaranya diriwayatkan oleh al-Bukhâriy dan Muslim. Teks-teks itu termasuk hadis yang otentik. Para ahli fikih pun telah menjadikannya sebagai dalil dan dasar dalam keputusan

Timur dan Barat, terj. Dede Azwar Nurmansyah, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2004), h. 161-162.

[120] Seperti dikutip dalam al-'Umariy, *Madinan Society*, vol. I, h. 101.

hukum mereka. Beberapa teks Piagam Madinah juga diriwayatkan dalam *Sunan* Abî Dâwud, *Sunan* Ibn Mâjah, *Sunan* al-Tirmidziy, dan *Musnad* Ahmad ibn Hanbal. Teks-teks dokumen itu diriwayatkan dari sumber yang beragam dengan yang sanad yang berbeda-beda pula. Kalaupun dokumen itu, sebagai keseluruhan, tidak dapat dijadikan sebagai dalil untuk keputusan hukum fikih—terlepas dari bagian-bagian tertentu yang diriwayatkan dalam kitab-kitab hadis sahih—ia masih dapat dijadikan sebagai dasar dalam studi sejarah yang tidak menuntut standar otentisitas terlalu tinggi seperti yang terjadi dalam keputusan hukum fikih. Sementara menyangkut gaya bahasa dokumen itu juga mencerminkan keasliannya. Paragrafnya terdiri dari kalimat-kalimat pendek, banyak pengulangan, serta menggunakan kata-kata atau ungkapan yang sesuai dengan kondisi umum pada masa Nabi saw.[121]

c. Naskah Perjanjian Hudaibiyah dan Perjanjian Lainnya

Perjanjian Hudaibiyah merupakan perjanjian tertulis yang dibuat antara umat Islam dengan orang-orang kafir Quraisy pada 6 H.[122] Dinamakan demikian karena perjanjian itu dilaksanakan di Hudaibiyah, sebuah tempat yang terletak 22 km sebelah barat laut kota Makkah.[123] Naskah perjanjian itu oleh beberapa penulis

---

[121] al-'Umariy, *Madinan Society,* vol. I, h. 102.

[122] Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn Katsîr, *al-Sîrat al-Nabawiyyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1410 H/1990 M), juz III, h. 312; Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn Katsîr, *al-Bidâyat wa al-Nihâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), jilid II, juz IV, h. 166.

[123] al-'Umariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 107-113.

sejarah disebut dengan *sha<u>h</u>îfah* (lembaran tertulis),[124] tetapi terkadang juga disebut *kitâb* (buku)[125] dan *watsîqah* (dokumen).[126]

Dalam proses perjanjian damai tersebut, pihak muslim diwakili langsung oleh Nabi saw. dan pihak Quraisy diwakili oleh Suhail ibn 'Amr. Nabi saw. sendiri yang mendiktekan naskah perjanjian itu kepada 'Aliy ibn Abî Thâlib dengan menerima keberatan-keberatan dari Suhail. Di awal naskah perjanjian Nabi saw. memerintahkan 'Aliy untuk menulis, "Dengan nama Allâh Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang." Suhail langsung memprotes dengan menyatakan, "Kami tidak mengenal slogan itu." Dia pun meminta agar redaksi itu diganti dengan, "Dengan nama-Mu, Ya Allâh." Nabi saw. menyetujui dan memerintahkan 'Aliy untuk menuliskan sesuai dengan permintaan Suhail. Selanjutnya Nabi saw. memerintahkan 'Aliy untuk menulis, "Berikut ini adalah naskah perjanjian yang dibuat antara Mu<u>h</u>ammad, utusan Allâh, dengan Suhail ibn 'Amr." Suhail segera memprotesnya dengan menyatakan, "Andai kata kami bersaksi bahwa kamu adalah utusan Allâh, pastilah kami tidak akan memerangimu." Dia pun kemudian mengatakan, "Tulislah namamu dan nama bapakmu." Permintaan itu telah mengundang kemarahan para sahabat. Nabi saw. ternyata menuruti permintaan Suhail dan memerintahkan 'Aliy untuk menghapus kata "utusan Allâh" yang sekaligus menggantinya dengan redaksi, "Berikut ini adalah naskah perjanjian yang dibuat antara Mu<u>h</u>ammad ibn

---

[124] al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, jilid III, h. 229; Yûsuf ibn 'Abd al-Barr al-Numairiy, *al-Durar fî Ikhtishâr al-Maghâziy wa al-Siyar*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 141; Ibn <u>H</u>azm al-Andalusiy, *Jawâmi' al-Sîra<u>t</u> al-Nabawiyyah*, (Mesir: Maktaba<u>t</u> al-Turâts al-Islâmiy, t.th.), h. 165; Ibn Katsîr, *al-Sîra<u>t</u> al-Nabawiyyah*, juz III, h. 322; Ibn Hisyâm, *al-Sira<u>t</u> al-Nabawiyyah*, juz III, h. 319.

[125] Ibn Hisyâm, *al-Sira<u>t</u> al-Nabawiyyah*, juz III, h. 318-319; Ibn Katsîr, *al-Sîra<u>t</u> al-Nabawiyyah*, juz III, h. 322; al-Mubârkafûriy, *al-Ra<u>h</u>îq al-Makhtûm*, 342.

[126] Abû Bakr Jâbir al-Jazâ'iriy, *Hâdzâ al-<u>H</u>abîb Mu<u>h</u>ammad Rasûlillah Shallallâh 'alaih wa Sallam Yâ Mujîb*, (Jedah: Maktaba<u>t</u> al-Sawâdiy li al-Tauzî', 1409 H/ 1989 M), h. 345; Lajna<u>t</u> al-Ta'lîf-Mu'assasa<u>t</u> al-Balâgh, *Sîra<u>t</u> Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam wa Ahl Baitih*, (t.t.: al-Amîn, 1404 H), juz I, h. 151.

'Abdillâh dengan Suhail ibn 'Amr."[127] Namun, 'Aliy menolak untuk menghapuskan kata "utusan Allâh" dengan tangannya sendiri. Maka Nabi saw. meminta kepada 'Aliy untuk menunjukkan kata itu lalu dihapus dengan tangannya sendiri. Setelah itu, Nabi saw. memerintahkan 'Aliy untuk menuliskan kata "Mu<u>h</u>ammad ibn 'Abdillâh".[128]

Hasil dari perjanjian itu antara lain disepakati bahwa Nabi saw. dan para pengikutnya tidak boleh masuk kota Makkah pada tahun itu, tetapi orang-orang Quraisy berjanji akan mengizinkan mereka datang ke kota itu pada tahun berikutnya dan tinggal di sana selama tiga hari tanpa senjata selain pedang yang tetap berada dalam sarungnya. Kedua belah pihak juga bersepakat untuk tidak mengadakan peperangan selama sepuluh tahun. Di samping itu, antara keduanya juga tidak boleh menunjukkan rasa permusuhan atau melakukan aksi propaganda, namun diperbolehkan membina hubungan dengan suku-suku Arab lainnya atas dasar persamaan.[129]

---

[127] Ibn Katsîr, *al-Sîrat al-Nabawiyyah*, juz III, h. 320-321. Dengan redaksi sedikit berbeda, laporan yang sama juga ditemukan dalam Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 101; Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 173; al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, jilid III, h. 229; al-Ya'qûbiy, *Tarikh al-Ya'qûbiy*, jilid II, h. 54; Ibn <u>H</u>ibbân Abû <u>H</u>âtim Mu<u>h</u>ammad ibn A<u>h</u>mad al-Bustiy, *Kitâb al-Tsiqât*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H/1998 M), jilid I, h. 110; Abû Bakr A<u>h</u>mad ibn al-<u>H</u>usain al-Baihaqiy, *Dalâ'il al-Nubuwwat wa Ma'rifat A<u>h</u>wâl Shâ<u>h</u>ib al-Syarî'ah*, (Kairo: Dâr al-Rayyân li al-Turâts, 1408 H/1988 M), jilid IV, h. 105; Syams al-Dîn Mu<u>h</u>ammad ibn A<u>h</u>mad ibn 'Utsmân al-Dzahabiy, *Târîkh al-Islâm wa Thabaqât Masyâhir wa al-A'lâm*, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishriy, 1405 H/1985 M), jilid I, h. 308; Ibn al-Atsîr 'Izz al-Dîn Abî al-<u>H</u>asan 'Aliy ibn Abî al-Karam Mu<u>h</u>ammad ibn Mu<u>h</u>ammad ibn 'Abd al-Karîm ibn 'Abd al-Wâ<u>h</u>id al-Syaibâniy, *al-Kâmil fî al-Târîkh*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1399 H/1979 M), jilid II, h. 204.

[128] Ibn 'Abd al-Barr, *al-Durar fî Ikhtishâr*, h. 141.

[129] Abû al-Sa'âdât ibn al-Atsîr Mubârak ibn Mu<u>h</u>ammad ibn al-Atsîr al-Jazariy, *Jâmi' al-Ushûl min A<u>h</u>adîts al-Rasûl*, (Beirut: Dâr I<u>h</u>yâ' al-Turâts al-'Arabiy, 1404 H/1984 M), juz IX, h. 220-222; 'Alâ' al-Dîn al-Muttaqiy ibn <u>H</u>isâm al-Dîn al-Hindiy, *Kanz al-'Ummâl*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1409 H/1989 M), juz X, h. 474-480; Mu<u>h</u>ammad Bâqir al-Majlisiy, *Bihâr al-Anwâr*, (Teheren: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1388 H), juz XX, h. 371-372; Ibn Sa'ad,

Selain tercatat dalam karya-karya sejarah, Perjanjian Hudaibiyah itu juga terekam dalam kitab-kitab hadis. Sebagai misal, al-Bukhâriy dan Muslim melaporkan:

لَمَّا صَالَحَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَهْلَ الْحُدَيْبِيةِ، كَتَبَ عَلِيُّ بنُ أَبِي طَالِبٍ بَيْنَهُمْ كِتَاباً فَكَتَبَ: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ، فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ: لاَ تَكْتُبْ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ؛ لَوْ كُنْتَ رَسُولاً لَمْ نُقَاتِلْكَ، فَقَالَ لِعَلِيٍّ: ((امْحُهُ))، فَقَالَ عَلِيٌّ: مَا أَنَا بِالَّذِي أَمْحَاهُ، فَمَحَاهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ، وَصَالَحَهُمْ عَلىَ أَنْ يَدْخُلَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ، وَلاَ يَدْخُلُوْها إِلاّ بجُلُبّانِ السِّلاَحِ، فَسَأَلُوْهُ مَا جُلُبّانُ السِّلاَحِ؟ فَقَالَ: ((الْقِرَابُ بِمَا فِيْهِ)) (متّفق عليه)[130]

Thabaqâṯ al-Kubrâ, jilid II, h. 101; Ibn Katsîr, *al-Sîraṯ al-Nabawiyyah*, juz III, h. 321; Ibn al-Jauziy Abû al-Faraj 'Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn 'Aliy ibn Mu<u>h</u>ammad ibn 'Aliy, *al-Wafâ' bi A<u>h</u>wâl al-Mushthafâ*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1408 H/ 1988 M), h. 717; Mu<u>h</u>ammad ibn 'Abd al-Wahhâb dan 'Abdullâh ibn Mu<u>h</u>ammad ibn 'Abd al-Wahhâb, *Mukhtashar Sîraṯ al-Rasûl Shallallâh 'alaih wa Sallam*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 302; <u>H</u>asan, *Târîkh al-Islâm*, juz I, h. 106-107; al-<u>H</u>asaniy, *Sîraṯ al-Mushthafâ*, h. 541-542; al-Sayyid Mu<u>h</u>sin al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, (Beirut: Dâr al-Ma'ârif li al-Mathbu'ât, 1406 H/1986 M), jilid I, h. 269; Ja'far Sub<u>h</u>âniy, *al-Sîraṯ al-Mu<u>h</u>ammadiyyah*, (Qum: Mu'assasaṯ al-Imâm al-Shâdiq, 1420 H), h. 164; Razwy, *Muhammad Rasulullah Saw.*, h. 236.

[130] al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz II, h. 370-371; Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, h. 466-467.

'Tatkala Rasûlullâh saw. mengadakan perjanjian damai dengan penduduk Hudaibiyah, 'Aliy ibn Abî Thâlib telah menuliskan surat perjanjian di antara mereka. 'Aliy menulis redaksi, "Mu<u>h</u>ammad utusan Allâh," maka orang-orang musyrik menyatakan, "Janganlah kau tulis Mu<u>h</u>ammad utusan Allâh, jika kami mengakui bahwa engkau adalah seorang rasul, pastilah kami tidak akan memusuhimu." Rasûlullâh saw. lantas memerintahkan kepada 'Aliy, "Hapuslah" 'Aliy menjawab, "Bukanlah saya yang harus menghapusnya." Maka Rasûlullâh saw. menghapus redaksi itu dengan tangannya sendiri. Dia pun mengikat perjanjian dengan mereka bahwa dia dan para sahabatnya diperbolehkan memasuki kota Makkah (pada tahun berikutnya) dengan pedang yang tetap berada di sarungnya.' (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy dan Muslim).

Naskah perjanjian tersebut telah diriwayat dalam berbagai kitab sejarah ataupun hadis. Menyangkut otentisitasnya masih perlu dilakukan penelitian. Ibn Sa'ad meriwayatkan dari Sulaimân ibn <u>H</u>arb—dari <u>H</u>ammad ibn Zaid—dari Ayyûb ibn Abî Tamîmah—dari 'Ikrimah. Seluruh periwayat yang ada dalam sanad pada dasarnya *tsiqah*,[131] namun sanadnya *mursal* karena 'Ikrimah, salah seorang tabiin, meriwayatkan hadis itu secara langsung, tanpa melewati sahabat. 'Abû 'Ubaid ibn Salâm meriwayatkan dari Ismâ'îl ibn Ja'far—dari Isrâ'îl ibn Yûnus—dari Abû Is<u>h</u>âq 'Amr ibn 'Abdillâh—dari Barrâ' ibn 'Âzib. Seluruh periwayat dalam sanad pada dasarnya *tsiqah* dan mata-rantai sanadnya pun bersambung, sehingga dapat dianggap otentik.[132]

---

131 Lihat A<u>h</u>mad ibn 'Aliy ibn <u>H</u>ajar al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M), juz III, h. 9-10; juz IV, h. 157-158; juz VII, h. 230-239; Jamâl al-Dîn Abî al-<u>H</u>ajjâj Yûsuf al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1413 H/1992 M), jilid III, h. 458-463.

132 Lihat A<u>h</u>mad ibn 'Aliy ibn Mu<u>h</u>ammad ibn Mu<u>h</u>ammad ibn 'Aliy al-Kanâniy al-'Asqalâniy, *al-Ishâbat fî Tamyîz al-Sha<u>h</u>âbah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), jilid I, h. 147; al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz VIII, h. 56-

Begitu pula, al-Bukhâriy dan Muslim telah meriwayatkan dokumen itu dan karya keduanya dianggap sebagai kitab hadis paling otentik.

Selain Perjanjian Hudaibiyah, selama periode Nabi saw. juga terdapat naskah-naskah perjanjian antara umat Islam dengan komunitas lainnya. Di antaranya adalah: (1) naskah perjanjian dengan kabilah Ghatfân; (2) naskah perjanjian dengan penduduk bukit Ailah; (3) naskah perjanjian dengan kabilah Bârik; (4) naskah perjanjian dengan kabilah Aslam; (5) naskah perjanjian dengan kabilah Juhainah; (6) naskah perjanjian dengan Tsaqîf; (7) naskah perjanjian dengan Bani Ghifâr; (8) naskah perjanjian dengan penduduk Najrân; (9) naskah perjanjian dengan penduduk Jarbâ' dan Adzruh; (10) naskah perjanjian dengan Bani Dzur'ah dan Bani Rub'ah; (11) naskah perjanjian dengan Bani al-Asyja'; (12) naskah perjanjian dengan dengan kabilah Dlamrah; (13) naskah perjanjian dengan Ukaidir, penguasa di Dûmat al-Jandal; dan (14) perjanjian damai dengan penduduk Makna dan Bani Janbah.[133]

d. Surat-surat Nabi Saw.

Perjajian damai disepakati oleh pihak Islam dan orang-orang Quraisy di Hudaibiyah tampaknya telah memberikan ruang gerak yang lebih luas bagi Nabi saw. dan umat Islam untuk menyebarkan dakwah ke berbagai penjuru Jazirah Arabia dan kawasan sekitarnya. Dalam menjalankan misinya, Nabi saw. telah

57; al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl*, jilid III, h. 54-59; Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Utsmân al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1410 H/1990 M), juz VII, h. 355-358.

[133] Data yang saling melengkapi, lihat Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 244-258; Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 274-291; A. J. Wensinck, *Miftâh Kunûz al-Sunnah*, terj. Muhammad Fu'ad 'Abd al-Bâqiy, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1412 H/2000 M), h. 460-451; al-Syaikh 'Aliy al-Ahmadiy al-Muyânajjiy, *Mukâtib al-Rasûl*, (Teheran: Mu'assasat Dâr al-Hadîts al-Tsaqâfiyah, 1419 H), jilid III, h. 56-117; Mushthafâ al-Syuk'ah, *al-Bayân al-Muhammadiy*, (Kairo: Dâr al-Mishriyat al-Libnâniyah, 1416 H/1995 M), h. 233-243; Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 53-64; Ahmad, *Dalâ'il al-Tautsîq*, h. 376-396

mengirim sejumlah surat tentang ajakan memeluk Islam kepada para pemimpin kabilah maupun pejabat dan kepala negara di sekitar Jazirah Arabia.[134]

Sepanjang hidupnya, Nabi saw. dilaporkan telah mengirim beratus-ratus surat untuk berbagai tujuan. Surat-surat itu sebagiannya memang ditujukan ke berbagai kabilah dan pemimpin kabilah serta pejabat dan kepala negara non-muslim, namun sebagian lainnya ada yang ditujukan kepada para komandan tentara dan gubernur muslim.[135] Banyak di antara surat-surat itu yang cukup panjang dan merangkum masalah-masalah hukum yang berkaitan dengan zakat, pajak, dan betuk-bentuk ibadah lainnya.[136] Surat-surat Nabi saw. yang berisi ketentuan hukum zakat dan pajak, telah banyak diungkap dalam pembahasan sebelumnya, terutama pada bagian *Kitâb al-Shadaqah*, dan karenanya tidak akan lagi dibahas di sini.

Meskipun surat-surat Nabi saw. pada umumnya berkaitan dengan masalah-masalah administratif, menurut penilaian Azami, hal itu dapat dimasukkan dalam kategori hadis.[137] Apalagi, seperti yang telah dikemukakan, banyak di antaranya yang memuat bentuk-bentuk ibadah ritual tertentu. Sebagian dari surat-surat itu bahkan telah dimuat dalam kitab-kitab hadis standar, seperti *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* Muslim, *Sunan* Abî Dâwud, dan *Jâmi'* al-Tirmidziy.[138]

Sebagai ilustrasi, berikut ini dikemukakan bentuk-bentuk surat Nabi saw. yang dikirim ke berbagai tujuan. Secara umum surat-surat itu dapat dibedakan menjadi dua kategori. *Pertama*, surat-

---

[134] Ibn Sa'ad, *Thabaqâ<u>t</u> al-Kubrâ*, jilid I, h. 258; 'Umariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 127.

[135] A<u>h</u>mad, *Dalâ'il al-Tautsîq*, h. 370-375, 400-410.

[136] Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, (Indianapolis: Islamic Teaching Center, 1977), h. 9-10.

[137] Azami, *Dirâsât fî al-<u>H</u>adîts*, juz I, h. 79.

[138] Lihat Wensinck, *Miftâ<u>h</u> Kunûz al-Sunnah*, h. 460-461.

surat Nabi saw. yang ditujukan kepada para kabilah dan pemimpin kabilah. Di antaranya adalah:

1. Surat Nabi saw. kepada Bani Hâritsah ibn ‘Amr ibn Quraizh yang berisikan ajakan untuk memeluk Islam. Dalam beberapa sumber disebutkan bahwa mereka tidak mau masuk Islam.[139]
2. Surat Nabi saw. kepada Nahsyal ibn Mâlik al-Wâ’iliy yang mengunjungi beliau setelah penaklukan kota Makkah.[140] Di antara isi surat itu adalah bahwa Nabi saw. akan memberikan jaminan keamanan kepada Nahsyal beserta anggota kabilahnya dengan syarat mau masuk Islam, mendirikan salat, mengeluarkan zakat, dan seterusnya. Berikut ini dikutipkan salah satu teks dari surat itu:

باسْمِكَ اللّهُمَّ هَذا كِتابٌ مِنْ مُحَمّدٍ رَسُولِ اللهِ لِنَهْشَلِ بنِ مالِكٍ وَمَنْ مَعَهُ مِنْ بَنِي وائِلٍ لِمَنْ أسْلَمَ وَأقَامَ الصَّلاةَ وَآتىَ الزَّكاةَ وَأطَاعَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَأعْطَى مِنَ المَغْنَمِ خُمْسَ اللهِ وَسَهْمَ النَّبيِّ وَأشْهدَ علَى إسْلامِهِ وَفارَقَ المُشْرِكِيْنَ فإنّهُ آمِنٌ بأمَانِ اللهِ وبَرِئَ إلَيْهِ مُحَمّدٌ مِنَ الظُلْمِ كُلِّهِ وأنَّ لَهُمْ أنْ لاَ يُحْشَرُوا ولاَ يُعْشَرُوا وعَامِلُهُمْ مِنْ أنْفُسِهِمْ (رواه ابن سعد)[141]

‘Dengan nama-Mu, ya Allâh. Inilah surat dari Muhammad rasul Allâh kepada Nahsyal ibn Mâlik dan para pengikutnya dari Bani Wâ’il. Bagi siapa yang mau memeluk Islam, mendirikan salat, mengeluarkan zakat, mentaati Allâh dan rasul-Nya, menyerahkan harta rampasan perang seperlima

---

[139] Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ’iq*, h. 247.

[140] Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 284; Hamidullah, *Majmû‘at al-Watsâ’iq*, h. 213.

[141] Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 284.

untuk Allâh dan sebagian untuk Nabi, memperlihatkan keislamannya, dan memisahkan diri orang-orang musyrik, maka akan merasakan aman dengan jaminan perlindungan Allâh, dan Mu<u>h</u>ammad saw. akan membebaskannya dari semua bentuk penganiayaan, dan bahwasanya mereka tidak akan merasakan sedih ataupun susah, mereka pun merupakan pelayan atas dirinya sendiri.' (Hadis riwayat Ibn Sa'ad).

3. Surat Nabi saw. kepada penduduk Dâmâ yang mendiami sebuah desa di wilayah Oman—ketika itu berada di bawah kekuasaan Persia—yang juga berisi ajakan memeluk Islam.[142]
4. Surat Nabi saw. kepada gerombolan orang dari berbagai kabilah penyamun yang berada di Jabal Tihamah. Dalam surat itu Nabi saw. berjanji, selain akan memberikan jaminan keamanan, juga akan memberikan hak-hak istimewa bagi mereka asalkan mau masuk Islam, mendirikan salat, dan membayar zakat.[143]

Kedua, surat-surat Nabi saw. yang ditujukan kepada para penguasa dan kepala negara tetangga. Di antaranya adalah:

1. Surat Nabi saw. kepada raja Najâsyi di Abisinia yang dikirim melalui 'Amr ibn Umayyah al-Dlamariy dan berisi tentang ajakan memeluk Islam.[144] Dalam dokumen aslinya ia terdiri atas 17 baris.[145] Dokumen asli itu sekarang tersimpan di Skotlandia.[146] Dunlop, seorang orientalis asal Inggris, pada tahun 1940 M mengumumkan di jurnal *Royal Asiatic Society*

---

142 Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 98; 'Aliy, *Rasâ'il al-Nabiy*, h. 87.

143 Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 278; Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq,* h. 200.

144 Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, h. 463; al-Hindiy, *Kanz al-'Ummâl*, juz X, h. 632; Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 258; Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 32; Ibn Khayyâth, *Târîkh*, h. 62; al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, juz III, h. 237, 245; Ibn <u>H</u>ibbân, *Kitâb al-Tsiqât*, jilid I, h. 116; Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 43-46; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 243.

145 Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 45; 'Aliy, *Rasâ'il al-Nabiy*, h. 16-18.

146 'Aliy, *Rasâ'il al-Nabiy*, h. 18.

bahwa dia telah menemukan sehelai kulit yang di atasnya tertulis surat Nabi saw. kepada raja Najâsyi, tetapi dia sendiri ragu terhadap otentisitasnya.[147]

2. Surat Nabi saw. kepada Heraclius, kaisar Romawi, yang dikirim melalui Dahyah ibn Khalîfah al-Kalbiy dan juga berisi tentang ajakan memeluk Islam.[148] Dalam dokumen aslinya surat itu terdiri atas 8 baris.[149] Naskah asli dari surat itu antara lain berada di tangan raja H̲usain (Yordania) yang penemuannya pernah disiarkan oleh televisi Yordania, setelah sebelumnya dilakukan uji keaslian dengan mengirim ke museum Britania (Inggris) dan ternyata dokumen itu memang berasal dari abad VII M.[150] Lebih jauh, teks surat itu juga terekam dalam kitab-kitab hadis standar. Sebagai misal, al-Bukhâriy dan Muslim meriwayatkan:

بِسْم اللهِ الرّحْمَنِ الرّحِيْمِ، مِنْ مُحَمَّدٍ بنِ عَبدِ اللهِ وَرَسُولِهِ، إِلىَ هِرَقْلَ عَظِيْمِ الرُّومِ، سَلاَمٌ علَى مَنْ اتَّبَعَ الهُدَى، أَمّاَ بَعْدُ فَإِنّى أَدْعُوكَ بِدِعايَةِ الإِسْلامِ، أَسْلِمْ تَسْلَمْ يُؤتِكَ اللهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ؛ فعَلَيْكَ إِثْمُ اْلأرِيسيِّيْن و((يَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ

[147] al-ʻUmariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 101; ʻAliy, *Rasâ'il al-Nabiy*, h. 18.

[148] Ibn H̲anbal, *Musnad*, juz I, h. 263; juz III, h. 133; al-Hindiy, *Kanz al-ʻUmmâl*, juz X, h. 633; al-Majlisiy, *Bihâr al-Anwâr*, juz XX, h. 286-287; Ibn Saʻad, *Thabaqâṯ al-Kubrâ*, jilid I, h. 259; Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 30-31; Ibn Khayyâth, *Târîkh*, h. 62; al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, juz III, h. 237, 241; Ibn H̲ibbân, *Kitâb al-Tsiqât*, jilid I, h. 115; Abû Nuʻaim al-Ashbahâniy, *Dalâ'il al-Nubuwwah*, (Aleppo: al-Maktabaṯ al-ʻArabiyah, 1392 H/1972 M), juz II, h. 443-448; al-Baihaqiy, *Dalâ'il al-Nubuwwaṯ*, jilid IV, h. 377-381; Hamidullah, *Majmûʻaṯ al-Watsâ'iq*, h. 49-50; al-Amîn, *Aʻyân al-Syîʻah*, jilid I, h. 243-244.

[149] Hamidullah, *Majmûʻaṯ al-Watsâ'iq*, h. 72; ʻAliy, *Rasâ'il al-Nabiy*, h. 29-30.

[150] ʻAliy, *Rasâ'il al-Nabiy*, h. 30.

شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ)) (متّفق عليه)[151]

'Dengan menyebut nama Allâh Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. Dari Mu<u>h</u>ammad putra 'Abdullâh dan rasul Allâh kepada Heraclius, pembesar Romawi. Semoga keselamatan atas orang-orang yang mengikuti petunjuk (Allâh). *Ammâ ba'du*. Maka sesungguhnya aku mengajak engkau kepada seruan Islam. Masuklah Islam niscaya engkau akan selamat dan Allâh akan memberikan ganjaran kepadamu dua kali, tetapi jika engkau berpaling, maka kamu akan menanggung dosa para amir (pangeran), dan "Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allâh dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allâh. Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri" [QS. Âli 'Imrân/3: 64]' (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy dan Muslim).

3. Surat Nabi saw. kepada Muqauqis, penguasa Mesir, yang dikirim melalui <u>H</u>âthib ibn Abî Balta'ah juga berisi seruan masuk Islam.[152] Dalam naskah aslinya surat itu terdiri atas 12 baris.[153] Seorang orientalis asal Prancis, Barthelemy mengakui

[151] al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz I, h. 18-19; Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, h. 463.

[152] al-Hindiy, *Kanz al-'Ummâl*, juz X, h. 603; Ibn Sa'ad, *Thabaqâ<u>t</u> al-Kubrâ*, jilid I, h. 260-261; Ibn Khayyâth, *Târîkh*, h. 62; al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, juz III, h. 237-238; al-Baihaqiy, *Dalâ'il al-Nubuwwa<u>t</u>*, jilid IV, h. 395-396; Hamidullah, *Majmû'a<u>t</u> al-Watsâ'iq al-Siyâsiyya<u>t</u>*, h. 72-73; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 244.

[153] Hamidullah, *Majmû'a<u>t</u> al-Watsâ'iq*, h. 72; 'Aliy, *Rasâ'il al-Nabiy*, h. 43-45.

telah mendapatkan surat Nabi saw. yang dikirim kepada Muqauqis (tertulis di atas lembaran kulit yang sudah kuno) di area Akhmim, Mesir hulu pada tahun 1850 M. Dia kemudian mempublikasikannya di *Majallat al-Asyâwiyah* pada tahun 1854 M.[154] Dokumen itu tersimpan di Museum Topkapi Istanbul.[155] Orientalis lainnya, Belin dan Noldeke telah mengakui keotentikan dokumen itu.[156]

4. Surat Nabi saw. kepada raja Persia tentang ajakan memeluk Islam yang dikirim melalui 'Abdullâh ibn Hudzâfah.[157] Dalam dokumen aslinya surat itu terdiri atas 15 baris.[158] Naskah asli surat itu antara lain ada di tangan Henry Fir'aun di Libanon.[159] Shalâh al-Dîn al-Munajjid pada tahun 1963 M mengumumkan di sebuah surat kabar Beirut *al-Hayâh* tentang penemuan surat Nabi saw. kepada raja Persia, dan dia katakan bahwa kemungkinan besar surat itu otentik.[160]
5. Surat Nabi saw. kepada Mundzir ibn Sâwâ al-'Abdiy, gubernur Bahrain yang diangkat oleh raja Persia. Surat itu dikirim melalui 'Alâ' ibn al-Hadlramiy yang juga berisi ajakan

[154] Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. ii; al-'Umariy, *Madinan Society,* vol. II, h. 131.

[155] 'Aliy, *Rasâ'il al-Nabiy*, h. 45; al-'Umariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 131.

[156] al-'Umariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 131.

[157] al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz I, h. 52; juz II, h. 479; juz III, 289; juz IV, h. 568; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 463; Ibn Hanbal, *Musnad*, juz I, h. 243; juz III, h. 133; al-Hindiy, *Kanz al-'Ummâl*, juz X, h. 632; al-Majlisiy, *Bihâr al-Anwâr*, juz XX, h. 381; Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 259-260; Ibn Khayyâth, *Târîkh*, h. 62; Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 31; al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, juz III, h. 237, 247; Ibn Hibbân, *Kitâb al-Tsiqât*, jilid I, h. 115; al-Ashbahâniy, *Dalâ'il al-Nubuwwah*, juz II, h. 450-453; al-Baihaqiy, *Dalâ'il al-Nubuwwat*, jilid IV, h. 387-389; Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 76-77; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 244.

[158] al-Muyânajjiy, *Mukâtib al-Rasûl*, jilid II, h. 318; 'Aliy, *Rasâ'il al-Nabiy*, h. 54-55.

[159] 'Aliy, *Rasâ'il al-Nabiy*, h. 55.

[160] al-'Umariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 132.

memeluk Islam.[161] Dalam dokumen aslinya surat itu terdiri atas 10 baris.[162] Manuskrip itu ditemukan di Damaskus kemudian disimpan di museum Britania (Inggris) dengan nomor kode (OR 8281), dan sekarang di Jerman dokumen itu dipublikasikan dalam majalah "Perhimpunan Orientalis Jerman" (ZDMG).[163]

Secara umum, menurut Hamidullah, surat-surat Nabi saw. yang ditujukan kepada para kabilah dianggap otentik karena tidak ada kepentingan bagi seorang pun untuk memalsukannya.[164] Azami juga mengakui keaslian surat-surat Nabi saw. yang ditujukan kepada Heraclius, Mundzir ibn Sâwâ al-'Abdiy, ataupun surat lainnya yang dianggap otentik oleh Hamidullah.[165] Bahkan, sebagian surat Nabi saw. yang ditujukan kepada raja Najâsyiy, Heraclius, dan raja Persia, telah diriwayatkan oleh al-Bukhâriy, Muslim, atau keduanya, sehingga isi surat itu dianggap sebagai hadis otentik. Ibn Sa'ad telah meriwayatkan surat-surat Nabi saw. yang ditujukan kepada para kepala negara dan kabilah dengan sanad kolektif, antara lain melalui jalur: (1) dari Muhammad ibn 'Umar al-Wâqidiy al-Aslamiy—dari Ma'mar ibn Râsyid dan Muhammad ibn 'Abdillâh—dari al-Zuhriy—dari 'Ubaidullâh ibn 'Abdillâh ibn 'Utbah—dari Ibn 'Abbâs; (2) dari Abû Bakr ibn 'Abdillâh ibn Abî Sabrah—dari Muhamad ibn Yûsuf—dari al-Sâ'ib ibn Yazîd—dari al-Alâ' ibn al-Hadlramiy; (3) dari Mu'âdz ibn Muhammad al-Anshâriy—dari Ja'far ibn 'Amr ibn Umayyah al-Dlamariy—dari keluarga Ja'far ibn 'Amr—dari 'Amr ibn

161 al-Majlisiy, *Bihâr al-Anwâr*, juz XX, h. 396-397; Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 263; Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 28; al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, juz III, h. 238; Ibn Hibbân, *Kitâb al-Tsiqât*, jilid I, h. 123; Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 80-81; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 245.

162 Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 81; 'Aliy, *Rasâ'il al-Nabiy*, h. 61-62.

163 'Aliy, *Rasâ'il al-Nabiy*, h. 62.

164 Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. xxii.

165 Muhammad Mustafa Azami, *Sejarah Teks Al-Qur'ân dari Wahyu sampai Kompilasi*, terj. Sohirin Solihin *et al.*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), h. 137.

Umayyah al-Dlamariy. Sejumlah nama dalam rangkaian sanad itu dianggap *tsiqah*. Akan tetapi, dalam jalur pertama terdapat nama Muẖammad ibn 'Umar al-Wâqidiy yang dinilai sebagai periwayat lemah, *matrûk*, dan dusta, serta nama Muẖammad ibn 'Abdillâh yang dinilai *tsiqah* oleh sebagian kritikus, dan *shaduq* serta *laisa bi al-qawiyy* oleh sebagian yang lain; dalam jalur kedua terdapat nama Abû Bakr ibn 'Abdillâh ibn Abî Sabrah yang dinilai sebagai *dla'îf al-ẖadîts, laisa bi ẖujjah*; dan dalam jalur ketiga terdapat seorang periwayat yang *majhûl*, yakni keluarga Ja'far ibn 'Amr (yang tidak disebutkan namanya secara jelas).[166]

e. Dokumen-dokumen Lainnya

Dokumen-dokumen lainnya yang ditulis selama periode Nabi saw. adalah berupa surat-surat jaminan dan akta pemberian tanah. Misalnya surat jaminan yang disampaikan kepada Namr ibn Taulab al-'Aqliy. Namr ibn Taulab masuk Islam pada 7 H, lalu Nabi saw. menyampaikan surat jaminan kepadanya yang ditulis di atas potongan kulit yang disamak. Surat itu kemudian dikirim ke Bani Zuhair ibn Ukais, penguasa dari kabilah 'Akkâ. Di dalam surat itu antara lain Nabi saw. berjanji akan memberikan jaminan perlindungan dan keamanan asalkan mereka mau mengakui keesaan Allâh, kenabian Muẖammad, tidak menyekutukan Allâh, mendirikan salat, mengeluarkan zakat, dan memberikan kepada Nabi saw. seperlima dari harta rampasan perang.[167] Demikian pula, ditemukan surat jaminan atau akad antara Nabi saw. dengan al-Azraq ibn 'Amr, Zaid al-Khair, 'Akka Dzî Khaiwan, kabilah 'Uqail ibn Ka'ab, Ruqqâd ibn Rabî'ah, 'Abd al-Qais, Qailah bint Makhrimah al-Tamîmiyyah dan kabilahnya, Mâlik ibn Aẖmar al-

[166] al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz VII, h. 22; juz VIII, h. 6; juz IX, h. 248-249, 323-324, 471, 395-396, juz X, h. 175; juz XII, h. 32; al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl*, jilid V, h. 67-68; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz VII, h. 5-8.

[167] Ibn Sa'ad, *Thabaqâṯ al-Kubrâ*, jilid I, h. 279; Aẖmad ibn 'Aliy al-Qalqasyandiy, *Shubẖ al-A'syâ fî Shinâ'aṯ al-Insyâ'*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M), juz XIII, h. 328-329.

Jadzâmiy, Bani al-Bakkâ', Bilâl ibn al-Hârits al-Muzaniy, Mâlik ibn al-Numath dan kaumnya, serta lainnya.[168]

Selama periode Nabi saw. juga ditemukan berbagai dokumen tertulis berupa surat-surat perjanjian jual beli. Misalnya ketika Nabi saw. membeli seorang budak dari al-'Adâ' ibn Khâlid, maka akad jual-beli itu pun direkam secara tertulis.[169] Demikian pula, ketika memerdekakan seorang budaknya, Abû Râfi', Nabi saw. pun menyerahkan kepadanya surat bukti tertulis.[170] Selain itu, pada periode yang sama ditemukan pula dokumen-dokumen hadis yang ditulis oleh para sahabat. Dokumen-dokumen hadis yang berasal dari kalangan sahabat ini akan dilacak pada pembahasan selanjutnya.

B. Periode Sahabat:[171] Munculnya Sahifah-sahifah Sahabat

1. Sikap Sahabat terhadap Dokumentasi Tertulis Hadis

Sejumlah sumber menyebutkan bahwa sikap sahabat terbagi menjadi dua kelompok ketika dihadapkan pada persoalan penulisan hadis. Sebagian sahabat memang dikabarkan tidak menyetujui penulisan hadis, namun sebagian lagi justru membolehkannya. Ibn al-Shalâh dan Ibn Katsîr menyebutkan bahwa kelompok sahabat yang tidak menyetujui penulisan hadis adalah 'Umar ibn al-Khaththâb, Ibn Mas'ûd, Zaid ibn Tsâbit, Abû Mûsâ al-'Asy'ariy, Abû Sa'îd al-Khudriy, dan lainnya. Sedangkan kelompok sahabat yang membolehkan penulisan hadis adalah

---

168 Data yang saling melengkapi, lihat Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 272-283; Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 95, 154, 177, 186, 201, 217, 234, 239, 241; Ahmad, *Dalâ'il al-Tautsîq*, h. 385-395.

169 Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz I, h. 707; Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 239-240.

170 Hamidullah, *Majmû'at al-Watsâ'iq*, h. 238.

171 Periode sahabat secara umum berlangsung sejak tahun wafatnya Nabi saw. (10 H) hingga 110 H yang merupakan tahun wafatnya Abû al-Thufail 'Âmir ibn Wâ'ilah al-Laitsiy, seorang sahabat yang paling akhir meninggal dunia. Lihat Ibrâhîm Dasûkiy al-Syahâwiy, *Mushthalah al-Hadîts*, (t.t.: Syirkat al-Thibâ'at al-Fanniyah, t.th.), h. 130.

'Aliy ibn Abî Thâlib, al-Hasan ibn 'Aliy, Anas ibn Mâlik, dan lainnya.[172]

Muhammad Shâdiq Najmiy, seorang ulama Syi'ah, tampaknya menerima pengelompokan seperti itu. Menurutnya, nama-nama sahabat seperti Abû Bakr, 'Umar ibn al-Khaththâb, Ibn Mas'ûd, Abû Sa'îd al-Khudriy termasuk kelompok yang tidak menyetujui penulisan hadis, sementara nama-nama sahabat seperti 'Aliy ibn Abî Thâlib dan al-Hasan ibn 'Aliy termasuk kelompok yang membolehkan penulisan hadis. Karena itulah, sikap umat Islam dalam hal ini terbagi menjadi: (a) yang menyetujui penulisan hadis ('Aliy dan pengikutnya); dan (b) yang menentangnya (Abû Bakr dan pengikutnya).[173] Hal ini memberi kesan bahwa sejak awal kaum Syi'ah telah menyetujui penulisan hadis, sementara kaum Sunni pada mulanya justru menentang penulisan hadis. Asad Haidar, ulama Syi'ah lainnya, menyetujui bahwa nama-nama sahabat seperti 'Umar ibn al-Khaththâb dan Ibn 'Abbâs termasuk kelompok yang tidak membolehkan penulisan hadis, sedangkan nama sahabat seperti 'Aliy ibn Abî Thâlib termasuk dalam kelompok yang membolehkannya.[174]

Meski telah diakui dan disebutkan dalam sumber-sumber Sunni maupun Syi'ah, pengelompokan seperti itu tampaknya masih perlu dikaji ulang. Harus diakui memang ada sebagian sumber yang menyebutkan bahwa khalifah Abû Bakr dan 'Umar ibn al-Khaththâb menunjukkan sikap yang menolak penulisan hadis. Sikap itu kemudian diikuti oleh sahabat-sahabat lainnya. Abu Bakr, misalnya, dikabarkan telah memiliki catatan yang berisi lima ratus hadis, tetapi kemudian ia membakarnya karena

---

[172] Ibn al-Shalâh Abû 'Amr 'Utsmân ibn 'Abd al-Rahmân al-Syahrzuriy, *'Ulûm al-Hadîts,* (Madinah: Maktabat al-Ilmiyah, 1972), h. 160; Abû al-Fidâ' al-Hâfizh ibn Katsîr al-Dimasyqiy, *Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1989 M), h. 86; Ahmad Muhammad Syâkir, *al-Bâ'its al-Hatsîs Syarh Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 127.

[173] Najmiy, *Ta'ammulât fî al-Shahîhain*, h. 32.

[174] Haidar, *al-Imâm al-Shâdiq*, jilid I, h. 544-547.

khawatir berbuat kesalahan dalam periwayatan.[175] Begitu pula halnya, khalifah 'Umar ibn al-Khaththâb dilaporkan pernah menyebarkan surat edaran ke berbagai daerah untuk membakar catatan-catatan hadis.[176] Akan tetapi, laporan pertama tentang Abû Bakr, dinilai al-Dzahabiy tidak benar sama sekali.[177] Sementara laporan kedua tentang 'Umar ibn al-Khaththâb adalah bersumber dari Yahyâ ibn Ja'dah ataupun al-Qâsim ibn Muhammad yang ternyata sanadnya *mursal* (terputus di akhir sanad).[178] Jika demikian, maka kedua laporan itu tidak dapat dijadikan sebagai dasar argumen yang sah.

Barangkali sikap yang diperlihatkan oleh para sahabat dalam hal penulisan hadis ini tidaklah bersifat permanen, tetapi hanya temporer. Pasalnya, menurut sebagian sumber, beberapa sahabat yang semula melarang penulisan hadis, pada akhirnya membolehkan juga ketika '*illat* (alasan hukum) dari pelarangan itu sendiri sudah tidak ada lagi. Bahkan, menurut hasil penelusuran al-'Umariy, sejumlah sahabat yang disebut-sebut telah melarang penulisan hadis pada kenyataannya juga memiliki catatan hadis. Lebih jauh, al-'Umariy berusaha menelusuri ke sejumlah sumber nama-nama sahabat yang konon telah melarang ataupun membolehkan penulisan hadis dan ternyata nama-nama itu tampak tumpang-tindih. Di antara sahabat yang dikabarkan melarang penulisan hadis misalnya: (1) Abû Bakr yang pernah memiliki catatan berisi lima ratus hadis, tetapi kemudian ia membakarnya; (2) 'Umar ibn al-Khaththâb yang pernah merencanakan penulisan hadis, tetapi setelah beristikharah selama satu bulan, ia mengurungkan niatnya. 'Umar khawatir kalau kegiatan itu dapat memalingkan perhatian umat Islam dari

175 Abû 'Abdillâh Syams al-Dîn Muhammad al-Dzahabiy, *Tadzkirat al-Huffâzh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), juz I, h. 5.

176 al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 52-53.

177 al-Dzahabiy, *Tadzkirat al-Huffâzh*, juz I, h. 5.

178 Azami, *Early Hadith Literature*, h. 57-58.

Kitâbullâh seperti yang pernah terjadi pada umat sebelumnya; (3) 'Aliy ibn Abî Thâlib yang juga pernah menginginkan agar catatan-catatan hadis yang ada di tangan orang-orang dihapuskan. Menurutnya, orang-orang (umat) terdahulu menjadi binasa lantaran hanya mengikuti perkataan-perkataan ulama mereka dan meninggalkan kitab suci dari Tuhannya; (4) 'Abdullâh ibn Mas'ûd yang pernah diberi catatan berisi hadis, tetapi kemudian ia memberinya air dan menghapuskannya. Menurutnya, ahli kitab menjadi binasa lantaran mereka telah menyingkirkan Kitâbullâh di belakang punggungnya yang seolah-olah mereka tidak tahu; (5) Zaid ibn Tsâbit, Abû Hurairah, 'Abdullâh ibn 'Abbâs, Abû Sa'îd al-Khudriy, 'Abdullâh ibn 'Umar, dan Abû Mûsâ al-Asy'ariy yang juga dikabarkan tidak menyetujui penulisan hadis karena dikhawatirkan hal itu akan menyibukkan dan menjauhkan mereka dari al-Qur'an.[179]

Sedangkan nama-nama sahabat yang dikabarkan membolehkan penulisan hadis juga hampir sama, di antaranya: (1) Abû Bakr yang pernah menuliskan untuk Anas ibn Mâlik ketentuan-ketentuan zakat yang telah ditetapkan oleh Rasûlullâh saw.; (2) 'Umar ibn al-Khaththâb yang pernah menuliskan untuk 'Uthbah ibn Furqad beberapa hadis, dan juga dalam sarung pedangnya terdapat sahifah yang memuat tentang zakat binatang ternak; (3) 'Aliy ibn Abî Thâlib yang memiliki sahifah berisi tentang hukuman denda (diat), tebusan tawanan perang, dan larangan menjatuhkan hukuman kisas terhadap orang Islam yang membunuh orang kafir; (4) 'Â'isyah, Abû Hurairah, Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân, 'Abdullâh ibn 'Abbâs, 'Abdullâh ibn 'Umar, 'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-'Âsh, Barrâ' ibn 'Âzib, Anas ibn Mâlik, H̲asan ibn 'Aliy, dan 'Abdullâh ibn 'Aufâ yang juga dikabarkan telah mengizinkan penulisan hadis. Dari sejumlah nama yang telah disebutkan, sebagiannya adalah para sahabat yang semula

---

179 Akram Dliyâ' al-'Umariy, *Bu<u>h</u>ûts fî Târîkh al-Sunna<u>t</u> al-Musyarrafah*, (Madinah: Maktaba<u>t</u> al-'Ulûm wa al-<u>H</u>ikam, 1415 H/1994 M), h. 292-293.

tidak menyetujui penulisan hadis, tetapi akhirnya membolehkannya.[180]

Dengan memperhatikan data-data yang disampaikan al-'Umariy di atas, diketahui dengan jelas bahwa dari seluruh nama sahabat yang dilaporkan tidak menyetujui penulisan hadis pada kenyataannya sebagian besar memiliki catatan hadis atau setidaknya mau menuliskan hadis. Karenanya, tidak ada alasan yang cukup kuat untuk menyatakan bahwa para sahabat umumnya melarang penulisan hadis. Kalaupun larangan itu memang benar ada, maka hanya bersifat sementara. Dalam sumber-sumber Sunni disebutkan bahwa di antara alasan pelarangan penulisan hadis adalah: (1) adanya kekhawatiran akan mengalihkan perhatian umat Islam kepada selain al-Qur'an; dan (2) adanya kekhawatiran akan terjadi pencampuran antara hadis dan al-Qur'an.[181] Sementara di sisi lain, kalangan ulama Syi'ah semisal Syaikh Ja'far Subhâniy secara khusus tidak mau menerima kabar yang menyebutkan bahwa 'Aliy ibn Abî Thâlib telah melarang penulisan hadis. Ia juga menolak argumen yang diajukan oleh para ulama Sunni mengenai larangan penulisan hadis karena dikhawatirkan akan terjadi pencampuran antara hadis dan al-Qur'an. Menurutnya, al-Qur'an yang mulia, dilihat dari aspek gaya bahasa maupun nilai balaghahnya, amat berlainan dengan hadis. Sehebat apa pun keindahan bahasa hadis, ia tidak akan mampu menandingi bahasa al-Qur'an, dan karenanya tidak perlu dikhawatirkan akan mendistorsi al-Qur'an.[182]

2. Dokumen-dokumen Tertulis Hadis dari Generasi Sahabat

Selama periode sahabat telah banyak ditemukan dokumen-dokumen tertulis hadis. Dokumen-dokumen itu sebagiannya ada

---

[180] al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat,* h. 293-294.

[181] al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 291-293; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 150.

[182] al-Subhâniy, *Buhûts fî al-Milal*, juz I, h. 72-73.

yang ditulis sejak masa Nabi saw., tetapi ada juga yang baru ditulis setelah beliau wafat. Untuk memberikan gambaran yang lebih jelas menyangkut dokumen-dokumen hadis yang ditulis oleh atau berasal dari kalangan sahabat, berikut ini diuraikan sebagian dari dokumen-dokumen itu.

a. *al-Shaẖîfaṯ al-Shâdiqah*

Sahifah ini ditulis oleh 'Abdullâh ibn 'Amr (w. 63 H). Ia bernama lengkap Abû Muẖammad 'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-'Âsh ibn Wâ'il ibn Hâsyim ibn Su'aid ibn Sa'ad ibn Sahm ibn 'Amr ibn Hushaish ibn Ka'ab ibn Lu'ayy ibn Ghâlib al-Qurasyiy al-Sahmiy.[183] Tokoh yang dilahirkan pada tahun 27 SH, ini termasuk salah seorang sahabat Nabi saw. yang dikenal alim dan ahli ibadah. Dikabarkan ia masuk Islam lebih awal dibanding bapaknya, dan hijrah ke Madinah setelah tahun ketujuh, serta mengikuti banyak peperangan. Kemampuannya dalam hal tulis-menulis tidak diragukan lagi. Selain mahir dalam bahasa Arab, ia pun mampu membaca tulisan dalam bahasa Suryani.[184] Perhatiannya terhadap hadis juga sangat tinggi. Dia bukan hanya mendengarkan, tetapi sekaligus juga menuliskan hadis-hadis dari Nabi saw. Menurut sebuah sumber, hadis yang diriwayatkan melalui 'Abdullâh ibn 'Amr berjumlah 700 hadis, di antaranya ada tujuh hadis yang disepakati oleh al-Bukhâriy dan Muslim, delapan hadis lainnya diriwayatkan oleh al-Bukhâriy, dan 20 hadis lagi diriwayatkan oleh Muslim.[185] Dia secara khusus diberi izin Nabi saw. untuk menuliskan hadis dan ia adalah orang yang pertama

---

[183] Abû 'Umar Yûsuf ibn 'Abdillâh ibn Muẖammad ibn 'Abd al-Barr, *al-Istî'âb fî Ma'rifaṯ al-Ashẖâb*, (Kairo: Dâr Nahdlaṯ Mashr li al-Thab' wa al-Nasyr, t.th.), jilid III, h. 956-957; 'Izz al-Dîn ibn al-Atsîr Abî al-Hasan 'Aliy ibn Muẖammad al-Jazariy, *Usd al-Ghâbaṯ fî Ma'rifaṯ al-Shaẖâbah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), jilid III, h. 245; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz III, h. 79.

[184] 'Abdullâh ibn Muslim ibn Qutaibah al-Dînawariy, *Ta'wîl Mukhtalaf al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), h. 260; Ibn Sa'ad, *Thabaqâṯ al-Kubrâ*, jilid IV, h. 266.

[185] al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz III, h. 80.

kali menuliskan hadis di hadapan beliau.[186] Naskah hadis yang dicatat oleh 'Abdullâh ibn 'Amr ini diberi mana *al-Shahîfat al-Shâdiqah*.[187]

'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-'Âsh telah menuliskan *al-Shahîfat al-Shâdiqah* sejak masa hidup Nabi saw. Berdasarkan pengakuannya sendiri sahifah itu menghimpun hadis-hadis yang didengar langsung dari Nabi saw. Di dalamnya, menurut Ibn al-Atsîr, berisi 1.000 hadis.[188] Jumlah ini barangkali hanya berdasarkan perkiraan. Diriwayatkan bahwa ia hafal 1.000 hadis,[189] sementara menurut kabar ia telah mencatat setiap hadis yang didengarnya dari Nabi saw. Maka dapat diperkirakan jumlah hadis yang ada dalam sahifah itu sekitar 1.000 hadis. Akan tetapi, riwayat lain menyebutkan bahwa sahifah itu memuat tidak lebih dari 500 hadis.[190]

Keberadaan sahifah itu bagi 'Abdullâh ibn 'Amr, sangatlah berharga. Dalam konteks ini ia pernah berkata, "Tidak ada yang saya senangi dalam hidup ini, kecuali *al-Shâdiqah* dan *al-wahth*."[191] Oleh pemiliknya naskah hadis itu disimpan dalam sebuah peti kayu agar tidak rusak. Sepeninggal 'Abdullâh ibn 'Amr sahifah tersebut dipelihara oleh keluarganya dalam waktu yang lama. Mula-mula naskah itu diwarisi oleh salah seorang cucu laki-lakinya, Syu'aib ibn Muhammad ibn 'Abdillâh ibn 'Amr. Setelah

---

[186] Al-Hasan ibn 'Abd al-Rahmân al-Râmahhurmuziy, *al-Muhaddits al-Fâshil baina al-Râwiy wa al-Wâ'iy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M), h. 366; Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 373; jilid IV, h. 262; Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istî'âb*, jilid III, h. 957; Ibn al-Atsîr, *Usd al-Ghâbat*, jilid III, h. 245.

[187] al-Râmahhurmuziy, *al-Muhaddits al-Fâshil*, 366; Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 373; jilid IV, h. 262; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 84-85; Ibn al-Atsîr, *Usd al-Ghâbat*, jilid III, h. 246.

[188] Ibn al-Atsîr, *Usd al-Ghâbat*, jilid III, h. 245.

[189] Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istî'âb*, jilid III, h. 957.

[190] al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn,* h. 349.

[191] al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 127; al-Râmahhurmuziy, *al-Muhaddits al-Fâshil*, h. 366; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 84-85; Ibn al-Atsîr, *Usd al-Ghâbat*, jilid III, h. 246.

Syu‘aib wafat, naskah tadi diambil oleh ‘Amr ibn Syu‘aib ibn Muhammad ibn ‘Abdillâh ibn ‘Amr (w. 118/120 H). Kemudian ‘Amr ibn Syu‘aib menukil hadis-hadis dari sahifah itu.[192] Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Mujâhid (w. 102 H) pernah melihat sahifah itu.[193] Bahkan, ada sumber yang menyebutkan bahwa naskah itu masih eksis pada masa pemerintahan ‘Umar ibn ‘Abd al-Azîz, pada saat ia dikirim kepada al-Zuhriy untuk dicatat.[194] Naskah asli dari sahifah itu sudah tidak ditemukan lagi, tetapi hadis-hadisnya banyak yang diriwayatkan oleh Ibn Hanbal dalam kitab *musnad*-nya.[195]

b. *Shahîfat* ‘Aliy ibn Abî Thâlib dan *al-Shahifat al-Jâmi‘ah*

Aliy ibn Abî Thâlib (w. 40 H) adalah orang yang pertama kali masuk Islam dari kalangan pemuda.[196] Nama lengkapnya adalah Abû al-Hasan ‘Aliy ibn Abî Thâlib ‘Abdi Manâf ibn ‘Abd al-Muththalib ibn Hâsyim ibn ‘Abdi Manâf al-Qurasyiy al-Hâsyimiy.[197] Ia dikenal sebagai seorang sahabat yang berilmu tinggi dan saleh. ‘Aliy termasuk sekretaris Nabi saw. yang sangat diandalkan. Perhatiannya terhadap hadis cukup besar. Dia adalah salah seorang sahabat yang sangat menyetujui penulisan hadis. Dalam hal penulisan hadis ia tidak hanya berjalan sendiri, tetapi

---

[192] al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz VIII, h. 44-45; Azami, *Early Hadith Literature,* h. 44; Ahmad, *Dalâ’il al-Tautsîq*, h. 441.

[193] al-Râmahhurmuziy, *al-Muhaddits al-Fâshil*, 367; Ibn Sa‘ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 373.

[194] Ahmad, *Dalâ’il al-Tautsîq*, h. 442.

[195] Lihat Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, penyunting Ahmad Muhammad Syâkir, (Beirut: Dâr al-Jîl, 1414 H/1994 M), juz X, h. 3-181; juz XI, h. 3-206; juz XII, h. 3-51.

[196] Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Durar fî Ikhtishâr*, h. 12-13; al-Suhailiy, *al-Raudl al-Unuf*, juz I, h. 284.

[197] Syams al-Dîn al-Sakhâwiy, *al-Tuhfat al-Lathîfat fî Târîkh al-Madînat al-Syarîfah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1414 H/1993 M), juz II, h. 279; Ibn ‘Asâkir Abû al-Qâsyim ‘Aliy ibn al-Hasan ibn Hibatillâh ibn ‘Abdillâh al-Syâfi‘iy, *Târîkh Madînat Damsyiq*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), juz XLII, h. 10-11.

juga mengajak orang lain untuk mengikuti langkahnya.[198] Bahkan, dilaporkan Nabi saw. telah mendiktekan hadis kepada menantunya itu secara langsung. Ummu Salamah, salah seorang isteri Nabi saw., telah menceritakan, "Rasûlullâh saw. minta diambilkan kulit dan 'Aliy ibn Abî Thâlib berada di sisi Rasûlullâh. Lalu Rasûlullâh mendiktekan hadisnya dan 'Aliy menuliskannya sampai kulit itu penuh dengan tulisan, baik luar, dalam, maupun ujung-ujungnya"[199]

Sejumlah sumber yang ditulis oleh kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah maupun Syi'ah tampaknya sepakat untuk menyatakan bahwa 'Aliy ibn Abî Thâlib mempunyai sahifah hadis dari Rasûlullâh.[200] Sumber-sumber itu juga mengakui jika Nabi saw. pernah mendiktekan hadisnya kepada 'Aliy ibn Abî Thâlib.[201] Akan tetapi, antara Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah belum ada kesepahaman mengenai wujud dan isi sahifah dimaksud. Sumber-sumber Sunni menyebutkan bahwa 'Aliy ibn Abî Thâlib mempunyai sebuah sahifah hadis berukuran kecil yang selalu diikatkan pada sarung pedangnya.[202] Di dalamnya berisi ketentuan tentang zakat, hukum pidana, atau lainnya. Dalam sebuah riwayat

---

198 al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 84-85; al-Râmahhurmuziy, *al-Muhaddits al-Fâshil*, h. 270.

199 'Abd al-Karîm ibn Muhammad al-Sam'âniy, *Adab al-Imalâ' wa al-Istimlâ'*, (Beirut: Dâr Iqra', 1406 H/1986 M), 71.

200 al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz I, h. 76; juz II, h. 43, 520, 576, 581; juz IV, h. 392, 445, 448, 580; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 336, 483; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid IV, h. 17; al-Nasâ'iy, *Sunan al-Nasâ'iy*, jilid IV, juz VIII, h. 24-25; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz II, h. 89; Ibn Hanbal, *Musnad*, juz I, h. 119; Abû Ja'far Muhammad ibn Ya'qûb ibn Ishaq al-Kulainiy al-Râziy, *al-Kâfiy*, (Qum: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1375 H), juz I, h. 239-242; Abû Ja'far Muhammad ibn al-Hasan ibn Farrûkh al-Shaffâr, *Bashâ'ir al-Darajât*, (Teheran: Mansyûrât al-A'lamiy, 1404 H), h. 184-185.

201 al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz II, h. 549; al-Sam'âniy, *Adab al-Imalâ'*, h. 71; al-Shaffâr, *Bashâ'ir al-Darajât*, h. 184-187.

202 Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz IV, h. 179; al-Nasâ'iy, *Sunan al-Nasâ'iy*, jilid IV, juz VIII, h. 25; Ibn Hanbal, *Musnad*, juz I, h. 118; al-Hâkim, *al-Mustadrak*, juz II, h. 141; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 88-89; Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 241.

versi Sunni disebutkan bahwa pada saat perselisihan antara 'Aliy dan Mu'âwiyah meruncing, sekelompok orang mulai membikin isu bahwa Nabi saw. pernah memberikan wasiat kepada 'Aliy.[203] Maka Qais ibn 'Ubbâd bersama al-Asytar datang ke rumah 'Aliy untuk menanyakan apakah Nabi saw. memang pernah memberikan wasiat kepadanya yang hal itu tidak pernah diberikan kepada orang lain. 'Aliy pun menjawab, "Nabi saw. tidak pernah memberi wasiat apa-apa kepada saya melainkan hal itu juga diwasiatkan kepada orang lain, kecuali apa yang terdapat dalam kitabku ini." Kemudian 'Aliy mengeluarkan sahifah dari sarung pedangnya dan di situ terdapat hadis Nabi saw. yang menyebutkan bahwa "darah orang-orang beriman (mukmin) sepadan satu sama lain" dan seterusnya.[204]

Riwayat versi Sunni lainnya melaporkan bahwa Abû Ju<u>h</u>aifah—orang dekat 'Aliy —pernah bertanya kepada 'Aliy apakah ia mempunyai sesuatu dari wahyu, selain apa yang terdapat dalam Kitâbullâh. 'Aliy pun menjawab bahwa ia tidak mempunyai sesuatu kecuali apa yang ada dalam al-Qur'an serta apa yang ada dalam sahifahnya.[205] Dalam sahifah tersebut berisi ketentuan tentang diat, tebusan tawanan, dan larangan menjatuhkan hukuman kisas kepada orang Islam yang membunuh orang kafir. Lebih jauh, dari jawaban-jawaban 'Aliy itu sendiri terkandung berbagai kemungkinan tafsir, yakni: (1) tidak ada pada kami suatu kitab pun yang kami baca selain Kitâbullâh, kecuali sahifah ini; (2) kami tidak menuliskan sesuatu pun dari Nabi saw., kecuali Kitâbullâh dan sahifah ini; (3) asumsi sebagian orang bahwa ada pada kami sesuatu yang kami baca

---

[203] Azami, *Dirâsât fî al-<u>H</u>adîts*, h. 128.

[204] Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz IV, h. 179; al-Nasâ'iy, *Sunan al-Nasâ'iy*, jilid IV, juz VIII, h. 25; al-<u>H</u>âkim, *al-Mustadrak*, juz II, h. 141; Ibn Salâm, *Kitâb al-Amwâl*, h. 241.

[205] al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz I, h. 76; juz II, h. 520; juz IV, h. 445, 448; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid IV, h. 17; al-Nasâ'iy, *Sunan al-Nasâ'iy*, jilid IV, juz VIII, h. 24; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz II, h. 89.

selain Kitâbullâh dan sahifah ini. Asumsi seperti ini jelas tidak betul; (4) Rasûlullâh saw. tidaklah secara khusus memberikan sesuatu kepada kami yang tidak pernah diberikan kepada orang lain, kecuali apa yang ada dalam sarung pedangku ini; (5) Rasûlullâh saw. tidaklah mengikat janji secara khusus dengan kami yang tidak pernah dilakukan dengan yang lainnya, kecuali sesuatu yang kami dengar dari beliau dan hal itu tidak lain adalah sahifah yang berada dalam sarung pedangku ini.[206]

Menurut Ibn Hajar al-'Asqalâniy dan al-Kirmâniy, pertanyaan Abû Juhaifah terhadap 'Aliy apakah memiliki sesuatu dari wahyu, selain apa yang terdapat dalam Kitâbullâh, karena kaum Syi'ah berasumsi bahwa Ahli Bait—tak terkecuali 'Aliy—memiliki sesuatu dari wahyu yang secara khusus diberikan kepada mereka dan tidak pernah diberikan kepada orang lain.[207] Dari jawaban 'Aliy tersebut diketahui bahwa ia tidak memiliki sesuatu dari wahyu seperti yang ditanyakan kepadanya.

Sementara itu, al-Nawâwiy menilai bahwa jawaban 'Aliy seperti itu telah menjadi argumen nyata atas gugurnya apa yang diasumsikan dan dibuat-buat oleh kaum Rafidlah maupun Syi'ah yang menyebutkan bahwa Nabi saw. telah mewasiatkan kepada 'Aliy tentang banyak hal. Di antara isi wasiatnya adalah tentang rahasia-rahasia ilmu, kaidah-kaidah agama, dan perbendaharan syariat, yang secara khusus hanya diperuntukkan bagi ahli bait dan tidak pernah diberikan kepada yang lainnya.[208]

Keberadaan *Shahîfat* 'Aliy ibn Abî Thâlib yang berisi ketentuan zakat, hukum pidana, dan lainnya, sebagaimana telah dijelaskan, pada dasarnya juga diakui oleh sebagian ulama Syi'ah.

---

[206] al-'Âmiliy, *Kitâb 'Aliy*, h. 55-56.

[207] Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar al-'Asqalâniy, *Fath al-Bâriy bi Syarh Shahîh al-Bukhâriy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M), juz I, h. 276; Muhammad ibn Yûsuf ibn 'Aliy al-Kirmâniy, *Shahîh al-Bukhâriy Syarh al-Kirmâniy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1411 H/1991 M), juz I, h. 119.

[208] Abû Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf al-Nawâwiy, *Shâhîh Muslim bi Syarh al-Imâm al-Nawâwiy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), jilid V, juz IX, 143.

Shâdiq Najmiy, al-'Âmiliy, dan Ali al-Shahristâniy, misalnya, dalam karyanya masing-masing mengakui adanya sahifah 'Aliy yang banyak dilansir oleh kalangan Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah itu.[209] Bahkan, sumber Syi'ah sendiri melaporkan adanya suatu sahifah yang berada sarung pedang Rasûlullâh saw.[210] Sahifah itu kemudian diwariskan kepada 'Aliy bersama dengan pedangnya.[211]

Meskipun demikian, kaum Syi'ah juga mengklaim bahwa 'Aliy ibn Abî Thâlib masih memiliki sebuah sahifah hadis berukuran besar yang disebut dengan *al-Sha<u>h</u>îfa<u>t</u> al-Jâmi'ah* atau *Kitâb 'Aliy 'alaih al-Salâm*. Sahifah itu memuat hadis-hadis yang didiktekan langsung oleh Nabi saw. kepada 'Aliy atas inisiatif beliau sendiri.[212] Karena itulah kalangan Syi'ah berpandangan bahwa *tadwîn* hadis secara resmi telah dimulai pada masa Nabi saw. dan atas prakarsa beliau.[213] Lebih lanjut, sahifah itu memuat hadis-hadis yang berkaitan dengan hukum halal-haram dan segala hal yang dibutuhkan oleh umat manusia.[214] Dalam suatu riwayat versi Syi'ah yang bersumber dari Abû 'Abdillâh—Ja'far al-Shâdiq—sahifah itu panjangnya sampai 70 hasta pada kulit yang disamak.[215] Kaum Syi'ah pun mengklaim bahwa sahifah atau kitab itu termasuk kompilasi hadis pertama yang lengkap dan menyeluruh berkaitan dengan hukum halal haram. Bukti tentang adanya *Kitâb 'Aliy 'alaih al-Salâm* bagi kaum Syi'ah sangatlah kuat karena, selain didukung oleh nas yang berasal dari imam-imam Syi'ah, naskah itu juga penah disaksikan oleh Abû Bashîr, Mu'tab Maulâ Abî

---

[209] Najmiy, *Ta'ammulât fî al-Sha<u>h</u>î<u>h</u>ain,* h. 32-33; al-'Âmiliy, *Kitâb 'Aliy*, h. 51-55; Sayyid Ali al-Shahristâniy, *The Prohibition of Recording the Hadith: Causes and Effects*, terj. Badr Shahin, (Qum: Ansariyan Publications, 2004), h. 453.

[210] Abû Ja'far Mu<u>h</u>ammad ibn 'Aliy ibn al-<u>H</u>usain ibn Bâbawaih al-Qûmiy, *Ma'âniy al-Akhbâr*, (Qum: Intisyârât Islâmiy, 1379 H), h. 379.

[211] al-'Âmiliy, *Kitâb 'Aliy,* h. 51-52.

[212] al-Kulainiy, *al-Kâfiy*, juz I, h. 57; al-'Âmiliy, *Kitâb 'Aliy*, h. 21.

[213] al-'Âmiliy, *Kitâb 'Aliy*, h. 21.

[214] al-Kulainiy, *al-Kâfiy*, juz I, h. 57, 239-241; al-'Âmiliy, *Kitâb 'Aliy*, h. 21.

[215] al-Kulainiy, *al-Kâfiy*, juz I, h. 239-242; al-Majlisiy, *Bihâr al-Anwâr*, juz XXVI, h. 18-45.

'Abdillâh, 'Abd al-Muluk ibn A'yun, Muhammad ibn Muslim, 'Udzâfir al-Shairafiy, dan Zurârah.[216]

Namun sayang sekali, berbagai literatur hadis yang ditulis oleh ulama Sunni, seperti diakui al-'Âmiliy, tidak pernah menyebutkan keberadaan *Kitâb 'Aliy 'alaih al-Salâm* tersebut.[217] Tidak dikemukakannya kitab itu dalam sumber-sumber hadis Sunni boleh jadi sangat mengherankan, karena *Shahifat* 'Aliy ibn Abî Thâlib yang berukuran kecil saja cukup banyak disebutkan, apalagi *Kitâb 'Aliy 'alaih al-Salâm* yang konon panjangnya mencapai 70 hasta di atas lembaran kulit yang disamak.

Sebagian kalangan bahkan menilai bahwa *al-Shahîfat al-Jâmi'ah* atau *Kitâb 'Aliy 'alaih al-Salâm* tidak lain adalah *Shahifat* 'Aliy ibn Abî Thâlib. Akan tetapi, penilaian itu tidak dapat diterima oleh al-'Âmiliy yang menyatakan bahwa *Kitâb 'Aliy 'alaih al-Salâm* jelas bukanlah *Shahîfat* 'Aliy seperti yang telah dijelaskan. Sebab, menurutnya, *Kitâb 'Aliy 'alaih al-Salâm* adalah sebuah sahifah yang panjangnya mencapai 70 hasta, sedangkan *Shahifat* 'Aliy amatlah kecil yang bisa diikatkan pada sarung pedang.[218]

c. *Kitâb al-Farâ'idl*

Kitab ini ditulis oleh Zaid ibn Tsâbit (w. 45 H). Ia bernama lengkap Zaid ibn Tsâbit ibn al-Dlahhak ibn Zaid ibn Laudzan ibn 'Amr ibn 'Abdi Manâf ibn Ghanm ibn Mâlik ibn al-Najjâr al-Anshâriy al-Khazrajiy.[219] Zaid termasuk salah seorang sahabat yang ditunjuk sebagai sekretaris Nabi saw. dan penulis wahyu. Ia menguasai dengan baik tulis-menulis, bahasa Arab dan syairnya, serta bahasa asing, seperti bahasa Suryani dan Persi.[220] Selain itu,

---

[216] al-'Âmiliy, *Kitâb 'Aliy*, h. 34-39.

[217] al-'Âmiliy, *Kitâb 'Aliy*, h. 55.

[218] al-'Âmiliy, *Kitâb 'Aliy*, h. 57.

[219] Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istî'âb*, jilid II, h. 537; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz II, h. 426; Muhammad Rawwâs Qal'ahjiy, *Mausû'at Fiqh Zaid ibn Tsâbit wa Abî Hurairah*, (Beirut: Dâr al-Nafa'is, 1413 H/1993 M), h. 6.

[220] Qal'ahjiy, *Mausû'at*, h. 11-14.

ia juga menguasai bahasa Ibrani, Yunani, Habsyi, dan Qibthi.[221] Ia pun bertindak sebagai penerjemah Nabi saw. dalam berbagai bahasa itu. Dilaporkan bahwa ketika sampai di Madinah, Nabi saw. menyuruh Zaid belajar bahasa Yahudi, karena dikhawatirkan orang-orang Yahudi akan menodai surat-suratnya, maka ia pun mempelajari bahasa itu kurang dari setengah bulan.[222]

Zaid ibn Tsâbit tercatat sebagai orang pertama yang memberi nama koleksi hadis seputar hukum waris dengan sebutan *Kitâb al-Farâ'idl*.[223] Dia telah menulis kitab mengenai hukum waris itu atas permintaan 'Umar ibn al-Khaththâb. Pada mulanya ketika 'Umar ibn al-Khaththâb mendatangi Zaid ibn Tsâbit dan memintanya untuk menuliskan hal itu, Zaid tidak mau memenuhinya. Akan tetapi, ketika 'Umar datang kedua kalinya, akhirnya Zaid mau memenuhi permintaan itu.[224]

d. *Shahifat* Hasan ibn 'Aliy

Hasan ibn 'Aliy (w. 50 H) termasuk salah seorang cucu kesayangan Rasûlullâh saw. Suatu ketika Nabi saw. memberitahukan bahwa ia—bersama Husain—merupakan pemimpin pemuda penghuni surga.[225] Nama lengkapnya adalah al-Hasan ibn 'Aliy ibn Abî Thâlib ibn 'Abd al-Muththalib ibn

---

221 Ahmad, *Dalâ'il Tautsiq*, h. 520.

222 Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz III, h. 317; Ibn al-Atsîr, *Jâmi' al-Ushûl*, juz IX, h. 21; Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 358-359; al-Balâdzuriy, *Futûh al-Buldân*, h. 460; al-Dzahabiy, *Tadzkirat al-Huffâzh*, juz I, h. 30; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz II, h. 428-429. Dalam laporan lain disebutkan bahwa Nabi saw. pernah memerintahkan Zaid untuk belajar bahasa Ibrani dan Suryani, maka ia pun mempelajari kedua bahasa itu selama tujuh belas hari. Lihat Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 359; Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istî'âb*, jilid III, h. 538; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz II, h. 429; Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 142.

223 Jamila Shaukat, "Pengklasifikasian Literatur Hadis", *Al-Hikmah*, no. 13, 1415 H, h. 19. Lihat pula, al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz II, h. 436; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 99 pada bagian anotasi.

224 al-Dâruquthniy, *Sunan al-Dâruquthniy*, jilid II, h. 46; Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz I, h. 108.

225 al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz III, h. 251.

Hâsyim ibn 'Abdi Manâf.[226] Ia dilahirkan pada 3 H. Sebagaimana bapaknya, ia mempunyai perhatian besar terhadap hadis. Hasan pernah berpesan kepada orang-orang yang tidak kuat hafalannya agar mencatat hadis. Muhammad ibn 'Abân meriwayatkan bahwa Hasan ibn 'Aliy berkata kepada anak-anak dan kemenakan-kemenakannya, "Belajarlah kalian selagi masih muda, dan nanti kalian akan menjadi pemimpin. Bagi yang tidak kuat hafalannya hendaklah mau mencatat."[227]

Dikabarkan bahwa Hasan ibn 'Aliy memiliki sebuah sahifah yang menghimpun fatwa-fatwa 'Aliy ibn Abî Thâlib. Namun, tidak diketahui secara pasti apakah dalam sahifah itu juga terdapat hadis-hadis Nabi saw. atau hanya berisi fatwa-fatwa 'Aliy saja.[228] 'Abd al-Rahman ibn Abî Lailâ pernah bertanya kepada Hasan tentang pendapat 'Aliy dalam masalah khiar. Ia pun minta diambilkan kotak segi empat, kemudian dikeluarkan dari kotak itu sebuah sahifah warna kuning, dan ternyata di dalamnya tertulis fatwa 'Aliy tentang khiar.[229] Kalaupun sahifah ini hanya berisi fatwa-fatwa 'Aliy, maka hal itu bagi kaum Syi'ah tidaklah menjadi masalah karena fatwa para imam Syi'ah telah dianggap sebagai hadis yang bersumber dari Rasûlullâh saw.

e. *Shahîfat* Jâbir ibn 'Abdillâh

Jâbir ibn 'Abdillâh (w. 78 H) termasuk salah seorang sahabat Nabi saw. Nama lengkapnya adalah Abu 'Abdillâh Jâbir ibn 'Abdillâh ibn 'Amr ibn Harâm ibn Tsa'labah ibn Harâm ibn Ka'ab ibn Ghanm ibn Ka'ab ibn Salamah al-Anshâriy al-

[226] al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz III, h. 245.

[227] Abû Bakr Ahmad ibn 'Aliy ibn Tsâbit al-Khâthîb al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1988 M), h. 229; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 91; Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, juz I, h. 82; al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 147-148; Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz I, h. 107.

[228] Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz I, h. 107.

[229] al-Shahristâniy, *Recording the Hadith*, h. 458; Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz I, h. 107.

Khazrajiy al-Salamiy al-Madaniy.[230] Ia termasuk sahabat yang ikut serta dalam *Bai'at al-Ridlwân*, menyaksikan peristiwa Aqabah II, serta ikut berperang bersama Rasûlullâh saw. sebanyak 16 kali.[231] Ia adalah imam besar, mujtahid, dan mufti di Madinah pada masanya.[232] Sebuah sumber menyebutkan bahwa hadis-hadis yang diriwayatkan melalui Jâbir ibn 'Abdillâh ini mencapai 1.540 hadis, 58 hadis di antaranya disepakati oleh al-Bukhâriy dan Muslim, 26 hadis lainnya diriwayatkan oleh al-Bukhâriy, dan 126 hadis lagi diriwayatkan oleh Muslim.[233]

Diberitakan bahwa Jâbir ibn 'Abdillâh memiliki sebuah sahifah hadis yang dikenal dengan nama *Shahîfat* Jâbir ibn 'Abdillâh.[234] Sebenarnya Jâbir tidak pernah secara khusus mencatat kumpulan hadisnya, tetapi dia selalu mempersiapkan catatan hadis yang akan didiktekan kepada murid-muridnya pada pengajian hadis yang diadakan secara teratur di masjid Madinah. Kumpulan hadis yang dimilikinya mencapai lebih dari seribu hadis. Oleh berbagai sumber kumpulan hadis itu disebut dengan sahifah. Seorang tabiin, Qatâdah ibn Di'amah al-Saddûsiy (w. 118 H) dalam sebuah riwayat mengaku bahwa dia telah hafal hadis-hadis yang ada dalam *Shahîfat* Jâbir ibn 'Abdillâh.[235] Dalam riwayat lain disebutkan bahwa Qatâdah meriwayatkan hadis dari *Shahîfat* Sulaimân al-Yasykuriy, dan Sulaimân ini mempunyai sebuah kitab

---

230 Ibn Hibbân, *Kitâb al-Tsiqât*, jilid I, h. 275; Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istî'âb*, jilid I, 219; al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz II, h. 37; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz III, h. 189.

231 Ibn Hibbân, *Kitâb al-Tsiqât*, jilid I, h. 276; Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istî'âb*, jilid I, 220.

232 al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz III, h. 189-191.

233 al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz III, h. 194.

234 Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm al-Ju'fiy al-Bukhâriy, *al-Târîkh al-Kabîr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid VII, h. 186; Muslim ibn Hajjâj al-Naisâbûriy, *Kitâb al-Tamyîz*, (Saudi Arabia: Maktabat al-Kautsar, 1410 H/1990 M), h. 176; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat*, h. 354; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn,* h. 352-353; Sezgin, *Geschichte*, vol. I, h. 85.

235 al-Bukhâriy, *al-Târîkh al-Kabîr*, jilid VII, h. 186.

yang berasal dari Jâbir. Kemungkinan Sulaimân meriwayatkan hadis-hadis dari Jâbir dalam sahifahnya—dia sendiri termasuk salah seorang murid Jâbir—dan sekaligus menyalin sahifah itu.[236] Qatâdah barangkali meriwayatkan *Shahîfat* Jâbir ibn 'Abdillâh dari Sulaimân.[237] Selain itu, ada riwayat yang menyebutkan bahwa Jâbir mempunyai sebuah kitab kecil tentang manasik haji yang kemudian ditulis kembali oleh Muslim dalam kitab haji.[238] Kitab ini barangkali tidak sama dengan *Shahîfat* Jâbir.

f. *Nuskhat* Samurah ibn Jundub

Samurah ibn Jundub (w. 58 H) termasuk salah seorang ulama dari generasi sahabat. Ia bernama lengkap Samurah ibn Jundub ibn Hilâl al-Fazâriy.[239] Ada laporan bahwa dia memiliki beberapa hadis. Sejumlah orang telah meriwayatkan hadis darinya, di antaranya adalah Sulaimân, Abû Qilâbah, 'Abdullâh ibn Buraidah, Abû Rajâ' al-'Uthâridiy, Abû Nadlrah al-'Abdiy, al-Hasan al-Bashriy, dan Ibn Sîrin.[240] Ia pun dilaporkan telah menghimpun hadis-hadis Nabi saw. dalam bentuk buku. Buku itu dinamakan dengan *nuskhâh*, tetapi adakalanya juga dikenal dengan nama *shahîfah*, *risâlah*, dan *kitâb*.[241] Salmân, putra Samurah, al-Hasan al-Bashriy, dan Ibn Sîrin telah menerima kumpulan hadis itu dan sekaligus meriwayatkan hadis darinya.[242]

g. *Kitâb* dan *Mushhaf* Fâthimah al-Zahrâ'

Fâthimah al-Zahrâ' (w. 11 H) adalah putri Rasûlullâh saw. dan istri dari 'Aliy ibn Abî Thâlib. Nama lengkapnya adalah Fâthimah bint Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam Abî al-Qâsim

236 Abû Muhammad 'Abd al-Rahman ibn Abî Hâtim al-Râziy, *al-Jarh wa al-Ta'dîl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid IV, h. 136; al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IV, h. 188.

237 al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 353.

238 Azami, *Early Hadith Literature*, h. 52.

239 al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz III, h. 183.

240 al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz III, h. 183.

241 Ahmad, *Dala'il Tautsiq*, h. 340-341.

242 Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz I, h. 107.

Muhammad ibn 'Abdillâh ibn 'Abd al-Muthalib ibn Hâsyim ibn 'Abdi Manâf al-Qurasyiyyah al-Hâsyimiyyah.[243] Ia dilaporkan memiliki sahifah atau kitab yang berisi wasiatnya sendiri. Dalam wasiat itu tercantum hadis-hadis Nabi. Al-Qâsim ibn al-Fadll mengatakan bahwa ia telah diberi tahu oleh Muhammad ibn 'Aliy yang mengungkapkan, "Saya menyalin wasiat Fâthimah dan saya kirimkan kepada 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz. Dalam wasiat itu terdapat keterangan tentang kelambu yang orang-orang menyangka bahwa ia dibikin oleh Fâthimah, yaitu kelambu yang pernah dilihat oleh Nabi saw. kemudian beliau kembali, tidak mau masuk ke rumah."[244]

Menurut kalangan Syi'ah, Fâthimah al-Zahrâ' juga memiliki sebuah kitab yang berasal dari bapaknya. Kitab itu dikenal dengan nama *Mushhaf Fâthimah 'alaihâ al-Salâm*. Ada laporan yang menyebutkan bahwa kitab itu berasal dari dikte (*imlâ'*) Nabi saw. yang dituliskan oleh 'Aliy.[245] Penggunaan istilah *mushhaf* dalam judul kitab itu boleh jadi dapat menimbulkan salah persepsi. Istilah ini sering kali diidentikkan dengan kitab suci al-Qur'an. Padahal *mushhaf* sebenarnya bukanlah sebuah nama yang secara spesifik digunakan untuk al-Qur'an.[246] *Mushhaf* pada dasarnya merujuk kepada setiap kitab yang dicatat pada lembaran-lembaran, sebagaimana halnya istilah *shahîfah*.[247] Lebih jauh, dalam sejumlah hadis Syi'ah diungkapkan bahwa *Mushhaf* Fâthimah jelas-jelas bukan mushaf al-Qur'an.[248] Sebagian hadis Syi'ah

---

[243] al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz II, h. 118-119.

[244] Ibn Hanbal, *Musnad*, juz VI, h. 283.

[245] al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 76-77.

[246] al-'Âmiliy, *Kitâb 'Aliy,* h. 103; al-Shahristâniy, *Recording the Hadith*, h. 457.

[247] al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 77; al-'Âmiliy, *Kitâb 'Aliy*, h. 103; Tim DILP (Digital Islamic Library Project), *Antologi Islam*, terj. Rofik Suhud *et al.*, (Jakarta: Al-Huda, 2005), h. 719.

[248] al-Kulainiy, *al-Kâfiy*, juz I, h. 239-240; al-Majlisiy, *Bihâr al-Anwâr*, juz XXVI, h. 37-45.

menyebutkan bahwa mushaf itu tidak lain adalah sebuah kitab yang berisi kumpulan wasiat Fâthimah sendiri.[249]

h. Dokumen-dokumen Lainnya

Selain dokumen-dokumen hadis yang telah dipaparkan, masih ada puluhan dokumen lagi yang ditulis oleh atau berasal dari kalangan sahabat. Di antaranya adalah: (1) *Shaẖîfaṯ* Ḫajar ibn 'Adiy (w. 51 H); (2) *Shaẖîfaṯ* Ka'ab ibn 'Amr; (3) *Shaẖîfaṯ* Muẖammad ibn Maslamah; (4) *Shuẖuf* Syam'ûn al-Azdiy; (5) *Kitâb* Sa'ad ibn 'Ubadah (w. 15 H); (6) *Kitâb* 'Abdullâh ibn Mas'ûd (w. 32 H); (7) *Kitâb* Mu'âdz ibn Jabal (w. l8 H); (8) *Kitâb* Abû Râfi' (w. 36 H); (9) *Kitâb* 'Amr ibn Ḫazm (51 H); (10) *Kitâb* Muẖammad ibn 'Amr (w. 63 H); (11) *Kitâb* 'Abdullâh ibn 'Umar (w. 73 H); (12) *Kutub* Abû Hurairah (w. 59 H); (13) *Kutub* 'Abdullâh ibn 'Abbâs (w. 68 H); (14) *Majallaṯ* Anas ibn Mâlik (w. 93 H); (15) *Nuskhaṯ* 'Aliy ibn Abî Thâlib (w. 40 H); (16) Catatan hadis Abû Bakr (w. 13 H); (17) Catatan hadis 'Umar ibn al-Khaththâb (w. 23 H); (18) Catatan hadis Abû Syâh; (19) Catatan hadis Subai'ah al-Aslamiyah (20) Catatan hadis 'Abdullâh ibn 'Ukaim; (21) Catatan hadis Ubay ibn Ka'ab (w. 22 H); (22) Catatan hadis Abû al-Dardâ' (w. 32 H); (23) Catatan hadis Salman al-Fârisiy (w. 32 H); (24) Catatan hadis Fâthimah bint Qais; (25) Catatan hadis Asmâ' bint 'Umais (w. 38 H); (26) Catatan hadis Abû Mûsâ al-Asy'ariy (w. 42 H); (27) Catatan hadis Jarîr 'Abdillâh (w. 51 H); (28) Catatan hadis al-Mughîrah ibn Syu'bah (w. 50 H); (29) Catatan hadis Abû Ayyûb (w. 52 H); (30) Catatan hadis Abû Bakrah (w. 53 H); (31) Catatan hadis 'Â'isyah; (32) Catatan hadis Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân; (33) Catatan hadis Saddâd ibn Aus (w. 58 H); (34) Catatan hadis 'Abdullâh ibn Aufâ (w. 86 H); (35) Catatan hadis Abû Sa'îd al-Khudriy (w. 73 H); (36) Catatan hadis 'Amr ibn Maimûn (w. 74 H); (37) Catatan hadis 'Abdullâh ibn al-Zubair (w. 73 H); (38) Catatan hadis Jâbir ibn Samurah (w. 66 H); (39) Catatan hadis

[249] al-Kulainiy, *al-Kâfiy*, juz I, h. 241; al-Majlisiy, *Bihâr al-Anwâr*, juz XXVI, h. 43.

Zaid ibn Arqam; (40) Catatan hadis Barrâ' ibn 'Âzib (w. 71 H); (41) Catatan hadis Sahl ibn Sa'ad (w. 91 H); (42) Catatan hadis Dlahhâk ibn Qais (w. 65 H); (43) Catatan hadis Marwân ibn Hakam (w. 65 H); (44) Catatan hadis Nu'mân ibn Basyîr (w. 63 H); (45) Catatan hadis Masrûq ibn al-Ajda' (w. 63 H); (46) Catatan hadis Maimûnah bint al-Hârits (w. 38 H); (47) Catatan hadis Usaid ibn Hudlair; (48) Catatan hadis Watsiq ibn al-Asqa' (w. 83 H); (49) Catatan hadis 'Utban ibn Mâlik; dan (50) Catatan hadis Dlahhâk ibn Sufyân.[250]

C. Periode Tabiin:[251] Melangkah ke Dokumentasi Resmi dan Publik

1. Sikap Tabiin terhadap Dokumentasi Tertulis Hadis

Generasi tabiin memperoleh pengetahuan dari generasi sahabat. Mereka telah bergaul dengan para sahabat serta banyak menerima hadis darinya. Mereka pun tahu kapan sahabat melarang penulisan hadis dan kapan membolehkannya.[252] Sehingga tidaklah berlebihan jika ada kesesuaian pandangan antara kalangan tabiin dengan sahabat dalam hal penulisan hadis. Sebagaimana halnya kalangan sahabat, para tabiin sebagiannya dikabarkan tidak menyetujui penulisan hadis. Di antara mereka adalah 'Ubaidah ibn 'Amr al-Salmâniy (w. 72 H), Ibrâhîm ibn Yazîd al-Taimiy (w. 92 H), Jâbir ibn Zaid (w. 93 H), dan Ibrâhîm al-Nakhâ'iy (w. 96 H). Namun, di sisi lain, sebagian mereka

[250] Azami, *Early Hadith Literature*, h. 34-60; Ahmad, *Dala'il Tautsiq*, h. 416-540.

[251] Periode tabiin sebenarnya telah berlangsung sejak era sahabat yunior dan berdasarkan kesepakatan para tokoh Islam berakhir pada 150 H. Akan tetapi, ada pula yang menyebutkan bahwa periode tabiin berakhir pada 180 H atau 181 H yang merupakan tahun wafatnya Khalaf ibn Khalîfah, seorang tabiin yang paling akhir meninggal dunia. Lihat al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 411; al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 357; al-Syahâwiy, *Mushthalah al-Hadîts*, h. 138.

[252] Seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, di antara alasan pelarangan penulisan hadis adalah: (1) adanya kekhawatiran akan terjadi pencampuran antara hadis dan al-Qur'an; dan (2) adanya kekhawatiran akan memalingkan perhatian umat Islam kepada selain al-Qur'an. Ketika sudah tidak ada kekhawatiran lagi, maka pelarangan itu menjadi tidak berlaku.

dilaporkan membolehkan penulisan hadis. Di antara mereka adalah Sa'îd ibn Jubair (w. 95 H), Sa'îd ibn al-Musayyab (w. 94 H), 'Umar ibn 'Abd al-Azîz (w. 101 H), 'Âmir al-Sya'biy (105 H), al-Dla<u>hh</u>âk ibn Muzâ<u>h</u>im (105 H), al-<u>H</u>asan al-Bashriy (w. 110 H), Mujâhid ibn Jabr (w. 114 H), Rajâ' ibn <u>H</u>aiwah (w. 112 H), 'Athâ' ibn Abî Rabâ<u>h</u> (w. 114 H), Nâfi' (w. 117 H), dan Qatâdah al-Saddûsiy (w. 118 H).[253]

Kendati demikian, sikap yang ditunjukkan oleh para tabiin dalam hal penulisan hadis boleh jadi tidak bersifat permenen, tetapi hanya situasional. Mereka umumnya melarang penulisan hadis ketika sebab-sebab dari pelarangan itu masih ada, dan sebaliknya mereka membolehkan aktivitas yang sama ketika sebab-sebab dari pelarangan itu sudah hilang. Bahkan, menurut hasil penelitian Azami dan A<u>h</u>mad, dari seluruh nama tabiin yang dikabarkan tidak menyetujui penulisan hadis, ternyata hampir semuanya mempunyai catatan hadis atau setidaknya mengizinkan murid-muridnya untuk mencatat hadis darinya.[254] Jika begitu, maka tidak ada alasan yang kuat untuk menyatakan bahwa kalangan tabiin pada umumnya juga belum mau menuliskan hadis.

2. Dokumen-dokumen Tertulis Hadis dari Generasi Tabiin

Dibanding dengan periode sahabat, dokumen-dokumen hadis yang ditulis selama periode tabiin jauh lebih banyak lagi. Hal demikian tidaklah berlebihan karena jumlah pupulasi tabiin lebih banyak dari pada populasi sahabat dan jumlah mereka yang ahli di bidang tulis-menulis juga lebih banyak dari pada kalangan sahabat. Di antara dokumen-dokumen hadis yang ditulis oleh atau berasal dari kalangan tabiin adalah:

---

[253] al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat,* h. 296.

[254] Azami, *Early Hadith Literature*, h. 65, 67; A<u>h</u>mad, *Dala'il Tautsiq*, h. 444, 545, 550.

a. *Shahîfat* Sa'îd ibn Jubair

Sa'îd ibn Jubair (w. 95 H) termasuk seorang tokoh tabiin yang ahli di bidang qiraah dan tafsir, sejarah, ataupun hadis. Nama lengkapnya adalah Abû Muhammad Sa'îd ibn Jubair ibn Hisyâm al-Asadiy al-Wâlibiy.[255] Selain itu, ada juga laporan bahwa ia mempunyai kumpulan hadis-hadis yang diterima dari 'Abdullâh ibn 'Abbâs[256] dan 'Abdullâh ibn 'Umar.[257] Kumpulan hadis-hadis itu semula dicatat oleh Sa'îd bukan hanya pada buku tulis atau papan tulis, tetapi juga pada telapak tangan dan permukaan sandalnya,[258] lalu ia menyalinnya kembali ke dalam sebuah buku tulis yang lebih permanen atau biasa juga disebut dengan nama *shahîfah*.[259]

b. *Shahîfat* Sulaimân ibn Qais al-Yasykuriy

Sulaimân ibn Qais (w. 75 H) merupakan salah seorang tokoh tabiin. Nama lengkapnya adalah Sulaimân ibn Qais al-Yasykuriy al-Bashriy.[260] Ia termasuk ulama yang menyetujui penulisan hadis. Diceritakan bahwa Abû Basyr bertanya kepada Abû Sufyân mengapa dia tidak mengajarkan hadis sebagaimana yang dilakukan Sulaimân al-Yasykuriy. Abû Sufyân pun menjawab, "Sulaimân al-Yasykuriy menuliskan hadis, sedangkan aku tidak menuliskannya."[261] Sulaimân pernah bermukim di Makkah selama satu tahun dan tinggal bersama Jâbir ibn 'Abdillâh. Disebutkan bahwa Sulaimân pernah menulis sebuah sahifah dari Jâbir ibn

---

255 al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz IV, h. 321; al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IV, h. 12.

256 al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 128; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 102; al-Râmahhurmuziy, *al-Muhaddits al-Fâshil*, 371-374.

257 al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 103; Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, juz I, h. 66.

258 al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 128; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 102; al-Râmahhurmuziy, *al-Muhaddits al-Fâshil*, 371-374.

259 Ahmad, *Dala'il Tautsiq*, h. 454-455.

260 al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IV, h. 188.

261 al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 108.

'Abdillâh, dan sepeninggal dia sahifah itu disimpan oleh istrinya.[262] Ada riwayat lain yang menyebutkan bahwa ibunda Sulaimân pernah menyampaikan kepada Tsâbit, Qatâdah, Abû al-Basyr, dan al-Hasan salah satu buku kumpulan hadis anaknya. Mereka kemudian meriwayatkan seluruh hadis yang ada dalam buku itu, kecuali Tsâbit yang hanya meriwayatkan satu hadis saja.[263]

c. *Shahîfat* Muhammad ibn 'Aliy ibn Abî Thâlib—ibn al-Hanafiyyah

Muhammad ibn 'Aliy—ibn al-Hanafiyyah (w. 81 H) termasuk salah seorang putra 'Aliy ibn Abî Thâlib.[264] Nama lengkapnya adalah Abû al-Qâsim Muhammad ibn al-Imâm 'Aliy ibn Abî Thâlib 'Abdi Manâf ibn 'Abd al-Muththalib Syaibah ibn Hâsyim 'Amr ibn 'Abdi Manâf ibn Qushayy ibn Kilâb al-Qurasyiy al-Hâsyimiy al-Madaniy. Ia merupakan saudara lain ibu dari al-Hasan dan al-Husain. Ibunya bernama Khaulah bint Ja'far al-Hanafiyyah.[265]

Kelompok Syi'ah pada masa itu, seperti diungkapkan al-Dzahabiy, telah mempropagandakan dan mengklaim keimaman Muhammad ibn 'Aliy—ibn al-Hanafiyyah, memberinya gelar Imam Mahdi, dan menganggapnya tidak pernah meninggal dunia.[266] Boleh jadi yang dimaksud kelompok Syi'ah itu adalah Kaisâniyyah. Syi'ah Kaisâniyyah telah mengakui Muhammad ibn 'Aliy—ibn al-Hanafiyyah sebagai imam mereka. Lebih lanjut, menurut asumsi sebagian mereka, imam Syi'ah itu telah wafat dan nanti akan kembali ke dunia. Sedangkan sebagian lainnya berasumsi bahwa dia memang tidak meninggal dunia, melainkan

---

262 Ibn Abî Hâtim, *al-Jarh wa al-Ta'dîl*, jilid IV, h. 136; al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IV, h. 188.

263 al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 354.

264 Abû Muhammad 'Abdillâh ibn Muslim ibn Qutaibah al-Dînawariy, *al-Ma'ârif*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1407 H/1987 M), h. 126.

265 al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz IV, h. 111.

266 al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz IV, h. 111.

hidup di Gunung Radlwâ. Dia memiliki dua mata yang mengalir darinya air dan madu.[267]

Sebagai seorang ahli hadis, Mu<u>h</u>ammad ibn 'Aliy—ibn al-<u>H</u>anafiyyah pernah meriwayatkan hadis dari ayahnya, 'Aliy, 'Umar, 'Utsmân, 'Ammâr ibn Yâsir, Mu'âwiyah, dan Abû Hurairah.[268] Demikian pula, ia tercatat sebagai salah seorang murid yang pernah belajar dan mencatat hadis-hadis dari Jâbir ibn 'Abdillâh.[269] Sementara hadis-hadisnya telah diriwayatkan oleh anaknya, 'Abdullâh, al-<u>H</u>asan, Ibrâhîm, 'Aun, Sâlim ibn Abî al-Ja'd, Mundzir al-Tsauriy, Abû Ja'far al-Bâqir, dan lainnya. Ia pun dikabarkan memiliki sebuah sahifah hadis yang mana sahifah itu pernah diriwayatkan oleh muridnya, 'Abd al-A'lâ ibn 'Âmir al-Tsa'labiy.[270]

d. *Kitâb* Mu<u>h</u>ammad ibn 'Aliy al-Bâqir

Mu<u>h</u>ammad al-Bâqir (w. 114 H) merupakan salah seorang imam Syi'ah Itsnâ 'Asyariyah. Nama lengkapnya adalah Abû Ja'far Mu<u>h</u>ammad ibn 'Aliy ibn al-<u>H</u>usain ibn 'Aliy al-'Alawiy al-Fâthimiy al-Madaniy al-Bâqir.[271] Ia diberi gelar al-Bâqir karena luasnya ilmu dan pengetahuan.[272] Ia telah meriwayatkan hadis dari Nabi saw. dan 'Aliy secara *mursal*, dari <u>H</u>asan dan <u>H</u>usain secara *mursal*, dari 'Â'isyah, Abû Hurairah, dan Samurah ibn Jundub juga secara *mursal*, dari Ibn 'Abbâs, Ibn 'Umar, Jâbir ibn 'Abdillâh, Sa'îd ibn al-Musayyab, 'Aliy Zain al-'Âbidîn, dan Mu<u>h</u>ammad ibn al-<u>H</u>anafiyyah.[273] Mu<u>h</u>ammad al-Bâqir menyimpan kompilasi hadis dari 'Aliy yang dikenal dengan nama *Kitâb 'Aliy 'alaih al-Salâm*. Selain itu, ia dilaporkan memiliki banyak kitab yang

---

[267] Mu<u>h</u>ammad A<u>h</u>mad Abû Zahrah, *al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, (Mesir: al-Mathba'a<u>t</u> al-Namûdzajiyah, t.th.), h. 69; Jâliy, *Dirâsa<u>t</u> 'an al-Firaq*, h. 174-175.

[268] al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz IV, h. 110-111.

[269] al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 104.

[270] A<u>h</u>mad, *Dala'il Tautsiq*, h. 454.

[271] al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz IV, h. 401.

[272] Mu'assasa<u>t</u> al-Balâgh, *Sîra<u>t</u> Rasûlillâh*, juz I, h. 386.

[273] al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz IV, h. 401.

kemudian disimpan oleh putranya, Ja'far al-Shâdiq. Ada laporan bahwa Ibn Juraij juga menyimpan catatan-catatan hadis yang berasal darinya.[274]

Lebih jauh, dalam sumber Syi'ah, Mu<u>h</u>ammad al-Bâqir dilaporkan memiliki sejumlah karya, di antaranya: (1) *Tafsîr al-Qur'ân* yang diriwayatkan oleh Ziyâd ibn Mundzir; (2) *Nuskhah* hadis yang diriwayatkan oleh Khalîd ibn Abî Karîmah; (3) *Nuskhah* yang diriwayatkan oleh Khalîd ibn Thahmân; (4) *Kitâb* yang diriwayatkan oleh 'Abd al-Mu'min ibn al-Qâsim al-Kûfiy; dan (5) *Kitâb* yang diriwayatkan oleh Zurârah ibn A'yun al-Nasâ'iy.[275]

e. *Musnad* Imam Zaid

Zaid ibn 'Aliy adalah saudara Mu<u>h</u>ammad al-Bâqir. Ia termasuk salah seorang imam Syi'ah Zaidiyah. Nama lengkapnya adalah Zaid ibn 'Aliy Zain al-'Âbidîn ibn al-<u>H</u>usain ibn 'Aliy ibn Abî Thâlib Abû al-<u>H</u>usain al-Hâsyimiy al-'Alawiy al-Madaniy.[276] Ada sebagian sumber yang menyebutkan bahwa ia lahir pada sekitar 76 H,[277] namun sebagian sumber lainnya menyebutkan bahwa ia dilahirkan pada 80 H.[278] Tokoh Syi'ah Zaidiyah ini kemudian wafat pada 122 H.[279]

---

[274] Azami, *Dirâsât fî al-<u>H</u>adîts*, juz I, h. 202.

[275] al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 152-156.

[276] al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz V, h. 389; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 368.

[277] Lihat bagian pendahuluan, khususnya tentang biografi Imam Zaid dalam Zaid ibn 'Aliy ibn al-<u>H</u>usain ibn 'Aliy ibn Abî Thâlib al-Hâsyimiy al-'Alawiy al-Madaniy, *Musnad al-Imâm Zaid*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 10.

[278] al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h. 213; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 368.

[279] Lihat bagian pendahuluan, khususnya tentang biografi Imam Zaid dalam Zaid ibn 'Aliy, *Musnad*, h. 10; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 368.

Karya kompilasi hadisnya diberi nama *al-Majmû' al-Fiqhiy*,[280] dan ada pula sebagian kalangan yang menyebutnya dengan *Musnad*.[281] Berbeda dengan kitab-kitab *musnad* lainnya yang biasanya memuat materi-materi hadis dari berbagai jalur periwayatan, karya ini hanya memuat materi hadis yang diriwayatkan Zaid ibn 'Aliy dari bapaknya ('Aliy Zain al-'Âbidîn) dari kakeknya (al-H̲usain ibn 'Aliy).[282] Selain itu, tidak seperti layaknya kitab-kitab *musnad* yang disusun berdasarkan urutan nama sahabat, karya ini disusun berdasarkan bab-bab fikih. Susunan babnya meliputi: bab bersuci (*kitâb al-thahârah*), bab salat (*kitâb al-shalâh*), bab jenazah (*kitâb al-janâ'iz*), bab zakat (*kitâb al-zakâh*), bab haji (*kitâb al-h̲ajj*), bab jual beli (*kitâb al-buyû'*), dan seterusnya.[283] Hadis yang tercantum dalam kitab ini mencapai 360 buah.[284]

Namun, perlu dicatat, bahwa sejauh ini di kalangan para ahli masih terjadi silang pendapat mengenai penyusunan kitab *musnad* atau *majmû'* itu, apakah Imam Zaid sendiri yang mengumpulkan dan sekaligus menyusunnya secara sistematis seperti yang ada sekarang ini, lalu mendiktekannya kepada murid-muridnya, atau Abû Khâlid 'Amr ibn Khâlid al-Wâsithiy, salah seorang murid Imam Zaid, yang melakukan itu semua? Di satu sisi, ada sebuah laporan yang menyebutkan bahwa Abû Khâlid 'Amr ibn Khâlid suatu ketika ditanya Ibrâhîm ibn al-Zabarqâniy, "Bagaimana cara anda mendengar kitab itu dari Zaid ibn 'Aliy?" Jawab Abû Khâlid, "Saya mendengar itu darinya dalam suatu kitab yang ada padanya,

---

280 al-Khathîb, *Ushûl al-H̲adîts*, h. 214; al-Khathîb, *al-Sunnat̲ qabl al-Tadwîn*, h. 369.

281 Lihat bagian pendahuluan, khususnya bahasan tentang *Musnad* yang disebut dengan *al-Majmû' al-Fiqhiy* dalam Zaid ibn 'Aliy, *Musnad*, h. 17; al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat̲*, h. 156.

282 Lihat bagian pendahuluan, khususnya bahasan tentang *Musnad* yang disebut dengan *al-Majmû' al-Fiqhiy* dalam Zaid ibn 'Aliy, *Musnad*, h. 17.

283 Lihat Zaid ibn 'Aliy, *Musnad*, pada bagian daftar isi, h. 389-399.

284 Lihat bagian pendahuluan, khususnya tentang biografi Imam Zaid dalam Zaid ibn 'Aliy, *Musnad*, h. 13.

sungguh dialah yang telah menghimpun dan menyusunnya." Jadi, dalam laporan ini, Zaid ibn 'Aliy yang menghimpun dan menyusun *majmû'* tersebut. Sementara di sisi lain, ada laporan dari Muhammad ibn al-Muthahhar yang menyebutkan, "Mazhab dia—yakni Zaid ibn 'Aliy—jarang adanya karena minimnya informasi yang bertahan dalam kitab *jâmi'*, kecuali apa yang dihimpun Abû Khâlid, maka ia telah menghimpun dua kompilasi kecil, yang satu tentang hadis dan satunya lagi tentang fikih."[285] Artinya, dalam hal ini, Abû Khâlid yang menghimpun dan menyusun *majmû'* itu. Dalam kedua laporan tadi, menurut al-Khathîb, pada dasarnya dapat dicari jalan kompromi, bahwa Abû Khâlid telah mendengar dan mencatat dari Imam Zaid materi hadis dan fikih, lalu menyusun materi itu ke dalam dua *majmû'*. Ini tentu tidak berpengaruh terhadap keabsahan Zaid ibn 'Aliy sebagai penyusun kitab *al-Majmû' al-Fiqhiy*.[286]

Meski demikian, dalam kitab *Musnad al-Imâm Zaid* yang diterbitkan secara jelas disebutkan bahwa 'Abd al-'Azîz ibn Ishâq al-Baghdâdiy (w. 363 H) yang menghimpun kitab itu. Dia telah meriwayatkan hadis-hadisnya dari Abû al-Qâsim 'Aliy al-Nakha'iy. Abû al-Qâsim meriwayatkan dari Sulaimân ibn Ibrâhîm al-Muhâribiy. Sulaimân meriwayatkan dari Nashr ibn Muzâhim dan juga dari Ibrâhîm ibn al-Zabarqâniy. Nashr ibn Muzâhim dan Ibrâhîm ibn al-Zabarqâniy meriwayatkan dari Abû Khâlid 'Amr ibn Khâlid al-Wâsithiy.[287] Seorang ulama Syi'ah Imamiyah, Muhammad Ridlâ al-Jalâliy, juga mengakui bahwa 'Abd al-'Azîz ibn Ishâq al-Baghdâdiy adalah yang menghimpun *Musnad al-Imâm*

[285] Seperti dikutip dalam al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 215; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 370.

[286] al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 215-216; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 371.

[287] Lihat bagian pendahuluan, khususnya tentang biografi Imam Zaid dalam Zaid ibn 'Aliy, *Musnad*, h. 11-13.

Zaid, sementara Abû al-Khâlid al-Wâsithiy adalah periwayat yang mendengar dan meriwayatkan hadis-hadis dari Imam Zaid.[288]

f. *Shahîfat* Hammâm ibn Munabbih

Hammâm ibn Munabbih (w. 131 H) termasuk tokoh tabiin. Nama lengkapnya Hammâm ibn Munabbih ibn Kâmil ibn Siyah al-Abnâwiy al-Shan'âniy.[289] Ia adalah salah seorang murid Abû Hurairah dan dari gurunya itu ia mencatat hadis-hadis yang kemudian dihimpun dalam suatu sahifah yang diberi nama *al-Shahîfat al-Shahîhah*.[290] Menurut beberapa sumber, sahifah itu memuat 138 hadis.[291] Sementara menurut sumber lainnya, sahifah itu memuat sekitar 140 hadis.[292] Ahmad ibn Hanbal dalam kitab *musnad*-nya, telah meriwayatkan hampir seluruh hadis dalam sahaifah itu.[293] Berbeda dengan sahifah-sahifah lain yang naskah aslinya tidak ditemukan lagi, naskah asli dari sahifah ini masih ditemukan hingga sekarang. Hamidullah telah menemukan dua manuskrip yang sama, masing-masing di perpustakaan Berlin dan Damaskus.[294] Dia kemudian meneliti, menyunting, dan menerbitkannya.

Selain sahifah-sahifah atau kitab-kitab hadis yang sudah dikemukakan tadi, pada periode tabiin masih dijumpai dokumen-dokumen lain yang jumlahnya bisa puluhan atau bahkan seratusan

---

288 al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 156.

289 al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm,* juz V, h. 311.

290 al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm,* juz V, h. 311.

291 al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 357; al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 32; Ahmad, *Dalâ'il Tautsîq,* h. 497; Munawar Ahmad Anees dan Alia N. Athar, *Guide to Sira and Hadith Literature in Western Language*, (London, New York: Manshell Publishing Limited, 1986), h. xii.

292 al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm,* juz V, h. 311.

293 Ibn Hanbal, *al-Musnad*, penyunting Syâkir, juz XVI, h. 27-110.

294 al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 356; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 201; al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 32.

lebih.[295] Hanya saja, karena keterbatasan ruang, dokumen-dokumen itu tidak dapat dibahas satu per satu dalam disertasi ini.

3. Dokumentasi Resmi dan Publik Era 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz

Sepanjang periode tabiin, atau lebih tepatnya pada era 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, telah mulai dilakukan kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis secara resmi dan publik. Dokumentasi tertulis hadis yang bersifat resmi, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, pada dasarnya telah dimulai sejak periode Nabi saw. Hal itu dibuktikan dengan adanya dokumen-dokumen resmi berupa *Kitâb al-Shadâqah* yang didiktekan langsung oleh Nabi saw., *Sha<u>h</u>îfa<u>t</u> al-Madînah*, naskah perjanjian Hudaibiyah, surat-surat Nabi saw., dan dokumen resmi lainnya. Sementara kaum Syi'ah menambahkan satu bukti lagi berupa *Kitâb 'Aliy 'alaih al-Salâm* (*al-Sha<u>h</u>îfa<u>t</u> al-Jâmi'ah*) yang secara langsung didiktekan Nabi saw. kepada 'Aliy ibn Abî Thâlib. Namun, harus diakui bahwa dokumentasi resmi itu masih dilakukan secara terbatas dan belum bersifat publik sebagaimana yang terjadi pada era 'Umar ibn 'Abd al-Azîz.

Dalam kapasitasnya sebagai seorang khalifah, 'Umar ibn 'Abd al-Azîz pernah mengeluarkan surat perintah secara resmi yang ditujukan kepada seluruh pejabat dan ulama di berbagai daerah agar seluruh hadis yang tersebar di masing-masing daerah segera

---

[295] Di antaranya adalah dokumen-dokumen hadis yang ditulis oleh Maitsam al-Tammâr (w. 60 H), al-<u>H</u>ârits ibn 'Abdillâh al-A'war (w. 65 H), 'Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn 'Abdillâh ibn Mas'ûd (w. 79 H), 'Ubaidullâh ibn Abî Râfi' (w. 80 H), 'Âmir ibn 'Abdillâh ibn Mas'ûd (w. 83 H), Zaid ibn Wahb (w. setelah 83 H), Sulaimân ibn Qais al-Hilâliy (w. 90 H), Sa'îd ibn Jubair (w. 95 H), Sâlim ibn Abî Ja'ad (w. 97 H), 'Abdullâh ibn Mu<u>h</u>ammad ibn 'Aliy (w. 99 H), 'Aliy ibn Abî Râfi' (w. sebelum 100 H), 'Abdullâh ibn Hurmuz (w. 100 H), al-Ashbagh ibn Nubâtah (w. setelah 101 H), 'Athâ' ibn Yasâr al-Hilâliy (w. 103 H), Abû Qilâbah (w. 104 H), Abû Salamah ibn 'Abd al-Ra<u>h</u>mân (104 H), al-Dla<u>hh</u>âk ibn Muzâ<u>h</u>im (w. 105 H), Thal<u>h</u>ah ibn Nâfi' (w. 110 H), 'Athâ' ibn Abî Rabâ<u>h</u> (w. 117 H), Qais ibn Sa'ad al-<u>H</u>absyiy (w. 119 H). Lihat Azami, *Early Hadith Literature*, h. 60-106; A<u>h</u>mad, *Dala'il Tautsiq*, h. 539-590; Lajna<u>t</u> al-'Ulûm al-Naqliyah, *Mashâdir al-Sunna<u>t</u> al-Syarîfah*, (t.t.: Wahda<u>t</u> Ta'lîf al-Kutub al-Dirâsiyah, 1420 H), h. 20-21.

dihimpun. Surat itu antara lain dikirim kepada gubernur Madinah, Ibn Hazm Abû Bakr ibn Muhammad ibn 'Amr (w. 117 H). Isi dari surat itu adalah: (1) khalifah merasa khawatir akan punahnya pengetahuan hadis karena kepergian para ulama; dan (2) khalifah memerintahkan agar hadis yang ada di tangan 'Amrah bint 'Abd al-Rahmân segera dihimpun.[296] Namun sayangnya, sebelum Ibn Hazm berhasil menyelesaikan tugasnya, khalifah telah meninggal dunia. Surat serupa juga dikirim kepada Ibn Syihâb al-Zuhriy (w. 124 H), seorang ulama besar di negeri Hijaz dan Syam. Al-Zuhriy berhasil melaksanakan tugas penghimpunan hadis sebelum khalifah meninggal dunia. Kompilasi hadis dari al-Zuhriy ini bagian-bagiannya segera dikirim ke berbagai daerah untuk bahan penghimpunan hadis selanjutnya.[297] Kejadian itu pada umumnya direkam dalam sumber-sumber Sunni.

Sebagian penulis muslim kontemporer, orientalis Barat, dan ulama Syi'ah meragukan adanya kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis secara resmi dan publik era 'Umar ibn 'Abd al-Azîz. Ahmad Amîn, misalnya, meragukan apakah perintah khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz itu berhasil dilaksanakan mengingat masa pemerintahannya yang amat singkat.[298] Selain itu, Goldziher meragukan terjadinya proses *tadwîn* hadis pada masa 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz karena seandainya hal itu benar tentu hasilnya akan

---

[296] al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz I, h. 71; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 126; Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 387; al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, h. 105-106.

[297] Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, juz I, h. 76. Sebagian sumber menyebutkan bahwa proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis yang dilakukan oleh al-Zuhriy adalah dengan cara menghimpun hadis-hadis yang berkisar pada satu tema dan masing-masing tema disusun dalam satu karya (kitab) tersendiri. Sebut saja sebagai contoh, kitab tentang salat, kitab tentang zakat, kitab tentang puasa, dan kitab tentang talak. Lihat Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 128-129; Ahmad 'Umar Hâsyim, *Qawâ'id Ushûl al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 241. Dari sini, tidak mengherankan jika al-Zuhriy juga dilaporkan memiliki kitab khusus yang menghimpun hadis-hadis tentang *sîrah* dan *maghâziy*.

[298] Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 222.

dijadikan sebagai bahan rujukan *tadwîn* hadis berikutnya dan tidak akan dikesampingkan begitu saja.[299]

Begitu pula halnya, Hasan al-Shadr (w. 1354 H) tidak mau mengakui jika terjadi proses *tadwîn* hadis secara resmi pada era 'Umar ibn 'Abd al-Azîz karena didasari oleh beberapa alasan, yakni: *pertama*, masa pemerintahan 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz amat singkat, sekitar dua tahun lima bulan; *kedua*, tidak diceritakan kapan surat perintah itu dibuat dan tidak ada seorang pun yang meriwayatkan peristiwa itu; *ketiga*, seandainya kegiatan *tadwîn* hadis itu meninggalkan jejak, tentu tidak akan muncul pandangan bahwa hadis dibukukan pada penghujung abad II H.[300]

Namun demikian, asumsi-asumsi itu segera dibantah oleh Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb. Menurut al-Khathîb, masa pemerintahan 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz yang amat singkat dan tidak adanya kepastian kapan surat perintah itu dibuat, tidak menafikan adanya kesediaan ulama untuk melaksanakan tugas dari khalifah. Sementara pandangan yang menyatakan bahwa tidak ada seorang pun yang meriwayatkan peristiwa itu, justru dinilai oleh al-Khathîb, bertentangan dengan bukti historis. Banyak orang yang telah meriwayatkan peristiwa itu, misalnya Ibn 'Abd al-Barr yang meriwayatkan bahwa Ibn Syihâb al-Zuhriy telah melaksanakan perintah khalifah dan menulis hadis di banyak buku, kemudian khalifah mengirim buku-buku itu ke berbagai daerah, masing-masing satu buku.[301] Riwayat ini selain untuk membantah pandangan Hasan al-Shadr, sekaligus juga bisa meruntuhkan asumsi Goldziher.

Pro dan kontra seputar keberadaan kompilasi dan kodifiklasi (*tadwîn*) hadis pada era 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, khususnya antara kaum Sunni dan Syi'ah, bagaimanapun tidak dapat dilepaskan dari faktor ideologis dan ha-hal yang bertalian dengannya. Menurut al-

---

299 Goldziher, *Muslim Studies*, h. 195-196.

300 Seperti dikutip dalam Najmiy, *Ta'ammulât fî al-Shahîhain*, h. 46-47.

301 Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, juz I, h. 76.

Jâbiriy, sebagaimana telah disinggung di muka, ulama Sunni cenderung mendiamkan kodifikasi (*tadwîn*) dan klasifikasi (*tabwîb*) ilmu di kalangan Syi'ah. Begitupun sebaliknya kaum Syi'ah melakukan hal yang sama. Terkait dengan persoalan itu, al-Jâbiriy berusaha memperlihatkan fenomena 'kompetisi tentang siapa yang lebih awal' dalam perdebatan Sunnah-Syi'ah di seputar kesahihan ilmu. Agar kredibilitas ilmu Sunni terlihat lebih kuat dibandingkan ilmu yang dimiliki oleh Syi'ah saingannya yang dikodifikasikan pada era Ja'far al-Shâdiq, maka beberapa tokoh Sunni mengembalikan proses kodifikasi hadis ke era 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz (memegang kekhalifahan antara 99-101 H). Dalam hal ini diriwayatkan adanya beberapa *khabar* yang menyebutkan bahwa 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz memerintahkan para ulama di berbagai daerah untuk mempelajari dan menghimpun hadis. Untuk melawan klaim itu, orang-orang Syi'ah mengembalikan sejarah kodifikasi hadis kepada era sebelum 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, bahkan kepada periode Nabi saw. Dicontohkan, H̲asan al-Shadr (w. 1354 H), salah seorang tokoh Syi'ah, setelah mendiskusikan pendapat-pendapat kaum Sunni dalam kodifikasi hadis, menentang klaim Sunni dengan menyebutkan bahwa kaum Syi'ah yang pertama kali mengumpulkan *âtsâr* dan *akhbâr*. Kemudian dia menujukkan bahwa Salmân al-Fârisiy adalah orang yang pertama kali menulis kitab tentang *âtsâr*, dan bahwa Abû Dzâr al-Ghiffâriy adalah orang yang pertama kali menulis hadis dan *âtsâr*, serta Abû Râfi' yang meninggal pada awal kekhalifahan 'Aliy ibn Abî Thâlib, kira-kira pada 35 H, telah menulis kitab yang berjudul *Kitâb al-Sunan wa al-Ah̲kâm wa al-Qadlâyâ*, dan karenanya Abû Râfi' merupakan orang yang pertama kali menyusun kitab dalam bidang tersebut.[302] Diamnya kaum Sunni terhadap kodifikasi dan klasifikasi ilmu di kalangan Syi'ah, lanjut al-Jâbiriy, bukan disebabkan kelalaian, tetapi karena pertimbangan otoritas referensial, epistemik, dan ideologis. Hal serupa juga terjadi

[302] al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, h. 108-109.

dengan diamnya kaum Syi'ah terhadap kodifikasi dan klasifikasi ilmu di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.[303]

Jika ditelusuri lebih jauh pada data-data kesejarahan yang ada tampaknya al-Zuhriy bukan orang yang pertama kali menuliskan hadis dan bukan pula orang pertama yang menyusun kompilasi hadis.[304] Ia hanya orang pertama yang disponsori secara resmi oleh khalifah untuk mengumpulkan hadis. Jadi, dokumentasi tertulis hadis oleh pribadi telah umum dilakukan pada masa-masa sebelumnya, tetapi tidak bersifat resmi dan publik.[305] Sehingga keberhasilan al-Zuhriy dalam menyusun karya kompilasi hadis pada era pemerintahan 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz yang amat singkat bukanlah hal yang luar biasa, karena sebagian dari naskah-naskah hadis itu memang sudah ada sebelumnya, maka tinggal mengumpulkan atau menyalin ulang. Akan tetapi, belum ada kepastian apakah al-Zuhriy telah berhasil mendokumentasikan hadis-hadis yang beredar waktu itu secara keseluruhan. Sangat mungkin ia belum berhasil melakukan tugas besar itu secara sempurna karena sepeninggal 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, masih terus melakukan tugas penulisan atau penghimpunan hadis dan mendapat dukungan baru dari khalifah Yazîd II yang mengangkatnya sebagai hakim, lalu dari khalifah Hisyâm ibn 'Abd al-Mâlik. Bahkan, khalifah Hisyâmlah yang telah mendorongnya agar serius menuliskan hadis untuk kepentingan pangeran muda, para sekretaris peradilan, dan untuk memperkaya perpustakaan khalifah.[306]

---

303 al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, h. 109.

304 Azami, *Early Hadith Literature*, h. 20.

305 Brown, *Rethinking Tradition*, h. 92.

306 Abbot, *Arabic Literary Papyri*, h. 33. Sebagai contoh, al-Zuhriy dikabarkan telah mendiktekan empat ratus hadis kepada salah seorang anak Hisyâm. Lihat al-Dzahabiy, *Tadzkirat al-Huffâzh*, juz I, h. 110; al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IX, h. 397; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 175.

Naskah hadis yang telah ditulis oleh al-Zuhriy jumlahnya bukan hanya satu, tetapi cukup banyak. Di antaranya adalah: (a) *Juz'* yang disampaikan secara *munâwalah* kepada Ibn Juraij; (b) *Sha<u>h</u>îfah* yang diberikan kepada 'Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn 'Amr al-Auzâ'iy; (c) *Nuskhah* yang disimpan oleh 'Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn Namirah al-Ya<u>h</u>subiy; (d) *Kitâb* besar yang disimpan oleh 'Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn Yazîd; (e) *Sha<u>h</u>îfah* berisi sekitar tiga ratus hadis yang ditulis oleh Hasyîm ibn Basyîr dari al-Zuhriy; (f) *Sha<u>h</u>îfah* yang dimiliki oleh Sulaimân ibn Katsîr; (g) *Sha<u>h</u>îfah* yang diserahkan kepada 'Ubaidullâh ibn 'Amr untuk disalin dan diriwayatkan; (h) *Nuskhah* yang dimiliki oleh Zakariyâ ibn 'Îsâ; (i) *Sha<u>h</u>îfah* berisi sekitar tiga ratus hadis yang khusus untuk al-Zuhriy sendiri; dan (j) *Kitâb* yang disimpan oleh Ibrâhîm ibn al-Walîd.[307]

D. Periode *Atbâ' al-Tâbi'în*:[308] Kemunculan Karya-karya Hadis yang Sistematis

1. Karakteristik *Tadwîn* Hadis Periode *Atbâ' al-Tâbi'în*

Mulai periode *atbâ' al-tâbi'în*, sejarah kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis memasuki tahap perkembangan yang sangat penting. Tidak seperti halnya *tadwîn* hadis pada periode-periode sebelumnya yang umumnya dilakukan secara acak, tanpa upaya klasifikasi dan sistematisasi, pada periode *atbâ' al-tâbi'în,* khususnya sejak pertengahan abad II H, telah mulai dilakukan kompilasi dan kodifikasi hadis secara sistematis berdasarkan bab-bab atau subjek-subjek tertentu (*tashnîf*).

Secara umum, terdapat beberapa ciri *tadwîn* hadis sepanjang periode *atbâ' al-tâbi'în* ini. Di antara ciri-cirinya adalah: (a) mulai ada pemilahan antara *tadwîn* yang hanya sekadar menghimpun hadis dengan *tashnîf* yaitu menyusun hadis secara teratur dan

[307] A<u>h</u>mad, *Dalâ'il Tautsîq,* h. 493.

[308] Periode *atbâ' al-tabi'în* pada dasarnya telah berlangsung sejak era tabiin yunior dan berdasarkan kesepakatan para tokoh Islam berakhir pada 220 H. Lihat al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h. 411; al-Syahâwiy, *Mushthala<u>h</u> al-<u>H</u>adîts*, h. 138.

sistematis berdasarkan bab-bab atau subjek-subjek tertentu; (b) karya-karya kompilasi hadis yang ditulis selama periode ini menggabungkan antara hadis Nabi saw., pendapat sahabat, dan fatwa tabiin, berbeda dengan sahifah-sahifah hadis sebelumnya yang pada umumnya hanya memuat hadis Nabi saw. saja;[309] (c) langkah *tadwîn* pada periode ini dengan cara mengumpulkan hadis-hadis yang saling berkaitan dalam satu bab, kemudian bab itu digabungkan dengan bab-bab lainnya dalam satu kitab. Hal ini berbeda dengan *tadwîn* sebelumnya yang hanya mengimpun hadis dalam sahifah-sahifah, tanpa upaya sistematisasi; dan (d) materi-materi hadis yang mengisi karya-karya kompilasi hadis itu dihimpun dari sahifah-sahifah (*shuhûf*) dan buku-buku kecil (*karârîs*) yang ditulis pada pariode sahabat dan tabiin, serta apa-apa yang dinukil, baik berupa pendapat sahabat maupun fatwa tabiin.[310]

2. Kompilasi-kompilasi Hadis dari Generasi *Atbâ‘ al-Tâbi‘în*

Selama periode *atbâ' al-tâbi'în* telah ditulis sejumlah besar karya kompilasi hadis. Di antaranya yang terpenting untuk kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah adalah karya kompilasi hadis yang disusun oleh Ibn Juraij (w. 150 H), Ibn Ishâq (w. 151 H), Ma‘mar ibn Râsyid (w. 153 H), Sa‘îd ibn Abî ‘Urûbah (w 156 H), ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Amr al-Auza‘îy (w. 156 H), al-Rabî‘ ibn Shabîh (w. 160 H), Syu‘bah ibn al-Hajjâj (w. 160 H), Sufyân al-Tsauriy (w. 161 H), al-Laits ibn Sa‘ad (w. 175 H), Hammâd ibn Salamah (w. 176 H), Mâlik ibn Anas (w. 179 H), ‘Abdullâh ibn al-Mubârak (w. 181 H), Jarîr ibn ‘Abd al-Hamîd al-Dlabbiy (w. 188 H), ‘Abdullâh

[309] Meski begitu, menurut catatan Azami, buku-buku kecil yang muncul pertama kali atau bahkan hingga permulaan abad II H, pada dasarnya dapat dikategorikan menjadi dua kelompok: *pertama*, buku-buku yang berisi hadis semata, berupa koleksi acak, tanpa sistematisasi materi; *kedua*, buku-buku kecil (buklet) berisikan hadis-hadis Nabi saw. yang masih bercampur dengan keputusan-keputusan resmi yang dibuat oleh para khalifah, para sahabat lainnya maupun para tabiin. Materi ini juga tidak diatur secara sistematis dan hanya berupa koleksi acak. Lihat Azami, *Hadith Methodolgy*, h. 73.

[310] al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 87-88.

ibn Wahb (w. 197 H), Wakî' ibn al-Jarrâ<u>h</u> (w. 197 H), Sufyân ibn 'Uyainah (w. 198 H), al-Syâfi'iy (w. 204 H), Abû Dâwud al-Thayâlisiy (w. 204 H), dan 'Abd al-Razzâq al-Shan'âniy (w. 211 H).[311] Sementara di kalangan Syi'ah muncul beberapa karya kompilasi hadis, di antaranya adalah karya *musnad* yang ditulis oleh Mûsâ ibn Ja'far al-Kâzhim (w. 183 H) dan 'Aliy ibn Mûsâ Abî al-<u>H</u>asan al-Ridlâ (w. 202 H).[312]

Karya-karya kompilasi hadis yang ditulis selama periode ini mengambil judul-judul, seperti *muwaththa'*, *mushannaf*, *jâmi'*, *sunan*, dan *musnad*, serta ada juga sebagiannya yang menggunakan judul-judul lebih khusus, misalnya *jihâd*, *zuhd*, *maghâziy* dan *sîrah*, atau lainnya.[313] Untuk lebih jelasnya, berikut ini disajikan beberapa contoh karya kompilasi hadis yang lahir pada periode *atbâ' al-tâbi'în*.

a. *Muwaththa'* Mâlik

Kitab ini ditulis oleh Mâlik ibn Anas.[314] Ia menghabiskan waktu kurang lebih 40 tahun untuk menyusun kitab *Muwaththa'* yang cukup monumental itu.[315] Malik pernah menghadapkan

---

[311] al-'Asqalâniy, *Hady al-Sâri*, h. 6; al-Suyûthiy, *Tazyîn al-Mamâlik*, h. 39; Abû Zahwu, *al-<u>H</u>adîts wa al-Mu<u>h</u>additsûn*, h. 244; Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-'Azîz al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnah au Târîkh Funûn al-<u>H</u>adîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 21; <u>H</u>asan Mu<u>h</u>ammad Maqbûliy al-Ahdal, *Mushthala<u>h</u> al-<u>H</u>adits wa Rijâluhu*, (San'a: Maktaba<u>t</u> al-Jîl al-Jadîd, t.th.), h. 60-61; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunna<u>t</u>*, h. 88-89; al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h.182-183; al-Shâli<u>h</u>, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 48.

[312] al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunna<u>t</u>*, h. 173-177.

[313] al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat,* h. 88; al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h.183-184.

[314] Nama lengkapnya adalah Abû 'Abdillâh Mâlik ibn Anas ibn Mâlik ibn Abî 'Âmir ibn 'Amr ibn al-<u>H</u>ârits ibn Ghaimân ibn Jutsail ibn 'Amr ibn al-<u>H</u>ârits al-Ashba<u>h</u>iy al-<u>H</u>imyariy. **D**ilahirkan di Madinah pada 93 H, menjalani kehidupan, dan meninggal dunia di kota itu pada 179 H. Lihat al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz X, h. 5; al-Suyûthiy, *Tazyîn al-Mamâlik*, h. 5-38; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 618; al-Syaikh 'Îsâ ibn Mas'ûd al-Zawâwiy, *Manâkib Sayyidinâ al-Imâm Mâlik*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 90.

[315] Jalâl al-Dîn 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Suyûthiy, *Tanwîr al-<u>H</u>awâlik Syarh Muwaththa' al-Imâm Mâlik*, (Mesir: al-Maktaba<u>t</u> al-Tijâriya<u>t</u> a-Kubrâ, t.th.), h. 7;

karyanya kepada 70 ulama fikih di Madinah, dan mereka semua merasa memperoleh kemudahan di dalamnya. Maka ia pun menamai karyanya itu dengan judul *Muwaththa'* (yang dimudahkan).[316] Karya ini disusun berdasarkan sistematika fikih.

Dalam kitab *Muwaththa'* Mâlik ini, menurut Abû Bakr al-Abhariy, terhimpun sebanyak 1.720 hadis, dengan rincian hadis *musnad* berjumlah 600 buah, hadis *mursal* 222 buah, hadis *mauqûf* 613 buah, dan hadis *maqthû'* 285 buah.[317] Namun demikian, dalam kenyataanya terdapat banyak naskah kitab *Muwaththa'* Mâlik. Menurut Azami, terdapat tidak kurang dari 80 naskah, lima belas di antaranya cukup dikenal, dan sekarang hanya satu naskah dari Yahyâ ibn Yahyâ al-Laitsiy yang tersisa dalam bentuk aslinya, lengkap, dan diterbitkan.[318] Selain itu, ada pula yang menyebutkan bahwa terdapat tidak kurang dari 30 naskah kitab *Muwaththa'* Mâlik.[319] Dalam sejumlah naskah itu ditemukan beberapa perbedaan yang bukan hanya dari segi susunan babnya, tetapi juga dalam jumlah hadis yang dimuat.[320] Perbedaan seperti ini adalah

---

al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 91; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 246.

316 al-Suyûthiy, *Tanwîr al-Hawâlik*, h. 9; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 246; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 90.

317 al-Suyûthiy, *Tanwîr al-Hawâlik*, h. 8; al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnah*, h. 24; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 249.

318 Azami, *Hadith Methodology*, h. 83.

319 Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 246.

320 al-Suyûthiy, *Tanwîr al-Hawâlik*, h. 9; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 249-250. Sekadar contoh, dalam naskah kitab *Muwaththâ'* riwayat Yahyâ ibn Yahyâ al-Laitsiy Andalusiy termuat 853 hadis. Dalam naskah riwayat Abu Mush 'ab Ahmad ibn Abi Bakr al-Zuhriy ditemukan tambahan sekitar 100 hadis dibanding dengan seluruh naskah kitab *Muwaththa'*. Sementara naskah riwayat Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibaniy terdapat banyak tambahan dibandingkan naskah riwayat Yahyâ ibn Yahyâ al-Laitsiy Andalusiy, tetapi dalam naskah itu telah diisi dengan muatan hadis yang bukan berasal dari jalur periwayatan Mâlik. Lihat al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 90-91; al-Suyûthiy, *Tanwîr al-Hawâlik,* h. 9; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 250. Lebih jauh, lihat pula Abû 'Abdillâh Mâlik ibn Anas al-Ashbahiy, *Muwaththa' al-Imâm Mâlik*, riwayat Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibâniy, (t.t.:

wajar karena Mâlik sendiri telah berkali-kali merevisi karyanya dan akibatnya hal itu dapat mereduksi materi-materi yang termuat di dalamnya.[321] Di antara naskah kitab *Muwaththa'* Mâlik yang terpenting adalah:

1. Naskah riwayat Yahyâ ibn Yahyâ al-Mashmûdiy al-Andalusiy (w. 204 H).
2. Naskah riwayat 'Abdullâh ibn Wahb ibn Salamah.
3. Naskah riwayat 'Abd al-Rahmân ibn al-Qâsim ibn Khâlid al-Mishriy (w. 191 H).
4. Naskah riwayat Ma'in ibn 'Îsâ ibn Dînâr Abu Yahyâ al-Madaniy (w. 198 H).
5. Naskah riwayat Abû 'Abd al-Rahmân 'Abdillâh al-Qa'nabiy (w. 221 H).
6. Naskah riwayat 'Abdullâh ibn Yûsuf Abî Muhammad al-Dimasyqiy (w. 217 H).
7. Naskah riwayat Yahyâ ibn 'Abdillâh ibn Bukair (w. 231 H).
8. Naskah riwayat Sa'îd ibn Katsîr ibn 'Ufair ibn Muslim al-Anshâriy (w. 226 H).
9. Naskah riwayat Abû Mush'ab Ahmad ibn Abî Bakr al-Zuhriy (w. 242 H).
10. Naskah riwayat Mush'ab ibn 'Abdillâh al-Zubairiy (w. 236 H).
11. Naskah riwayat Muhammad ibn al-Mubârak al-Shûriy (w. 215 H).
12. Naskah riwayat Sulaimân ibn Burd.
13. Naskah riwayat Ahmad ibn Muhammad al-Sahmiy (w. 258 H).
14. Naskah riwayat Suwaid ibn Sa'îd (w. 240 H).

Maktabat al-'Ilmiyah, t.th.); Abû 'Abdillâh Mâlik ibn Anas al-Ashbahiy, *al-Muwaththa'*, riwayat Yahyâ ibn Yahyâ ibn Katsîr al-Laitsiy al-Andalusiy al-Qurthubiy (Beirut: Dâr al-Fkr, 1425 H/2005 M).

[321] Azami, *Hadith Methodology*, h. 83.

15. Naskah riwayat Mu<u>h</u>ammad ibn al-<u>H</u>asan al-Syaibâniy (w. 179 H).
16. Naskah riwayat Ya<u>h</u>yâ ibn Ya<u>h</u>yâ al-Tamîmiy al-<u>H</u>anzhaliy (w. 226 H).[322]

b. *Muwaththa'* Ibn Wahb

Karya ini disusun oleh 'Abdullâh ibn Wahb.[323] Metode penyusunannya diurutkan berdasarkan sistematika fikih. Judul-judul babnya meliputi: bab minuman (*kitâb al-asyribah*), bab manasik haji (*kitâb al-manâsik*), bab zakat (*kitâb al-zakâh*), bab salat (*kitâb al-shalâh*), bab nikah (*kitâb al-nikâ<u>h</u>*), bab puasa (*kitâb al-shaum*), dan bab sumpah dan diat (*kitâb al-qasâmah wa al-'uqûl wa al-diyât*).[324] Jumlah hadisnya tidak kurang dari 521 buah.[325]

c. *Musnad* Abî Dâwud al-Thayâlisiy

Kitab *Musnad* yang disusun oleh Abû Dâwud al-Thayâlisiy[326] ini dianggap sebagai karya hadis pertama yang disusun dengan menggunakan metode *musnad*.[327] Seperti tercermin dalam judulnya, kitab ini disusun berdasarkan urutan nama sahabat.

---

322 al-Kândahlawiy, *Aujaz al-Masâlik*, juz I, h. 36-39; al-Suyûthiy, *Tanwîr al-<u>H</u>awâlik*, h. 9; 'Abd al-Wahhâb 'Abd al-Lathîf, "Taqdîm", dalam Mâlik, *Muwaththa'*, riwayat al-Syaibâniy, h. 16-19; Abû Zahwu, *al-<u>H</u>adîts wa al-Mu<u>h</u>additsûn*, h. 250.

323 Dia adalah Abû Mu<u>h</u>ammad 'Abdullâh ibn Wahb ibn Muslim al-Fihriy al-Mishriy. Dia dilahirkan pada 125 H dan meninggal dunia pada 197 H. Lihat al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm,* juz IX, h. 126; Syams al-Dîn Mu<u>h</u>ammad ibn A<u>h</u>mad ibn 'Utsmân al-Dzahabiy, *al-Kâsyif fî Ma'rifa<u>t</u> Man Lahu Riwâya<u>t</u> fî al-Kutub al-Sittah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H/1983 H), juz II, h. 126.

324 'Abdullâh ibn Wahb ibn Muslim al-Qurasyiy, *al-Muwaththa'*, (Jedah: Dâr Ibn al-Jauziy, 1420 H/1999 M), h. 30, 49, 69, 74, 81, 92, 139, dan 177.

325 Data ini diperoleh dari angka peromoran hadis yang paling akhir. Lihat Ibn Wahb, *al-Muwaththa'*, h. 152.

326 Dia adalah Abû Dâwud Sulaimân ibn Dâwud ibn al-Jûrûd al-Thayâlisiy al-Fârisiy al-Bashriy. Dilahirkan pada 133 H dan meninggal pada 203 H atau 204 H. Lihat al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IV, h. 162; Carl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-'Arabiy*, terj. 'Abd al-<u>H</u>alîm al-Najjar, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1977), juz III, h. 155.

327 al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 136; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunna<u>t</u>*, h. 99.

Penyusunannya dimulai dari nama Abû Bakr disusul nama-nama sahabat lainnya.[328] Hadis-hadis yang termuat di dalamnya sekitar 2.767 buah.[329]

Dalam penulisannya, karya itu sebenarnya tidak disusun langsung oleh Abû Dâwud al-Thayâlisiy, tetapi disusun oleh sebagaian ulama Khurasan yang telah menghimpun hadis-hadisnya melalui riwayat Yûnus ibn Habîb al-Ashbahâniy.[330] Naskah kitab *Musnad* Abî Dâwud al-Thayâlisiy yang berhasil ditemukan dan kemudian diterbitkan mempunyai mata-rantai transmisi (sanad) sebagai berikut:

1. Abû al-Makârim Ahmad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn 'Abdillâh ibn Muhammad ibn 'Abd al-Rahmân ibn Muhammad ibn Qais (w. 597 H). Ia menerima riwayat naskah itu melalui metode *qirâ'ah*—dalam kasus ini ia mendengarkan orang lain membacakan naskah di hadapan gurunya—yang berlangsung di Ashbahân pada 592 H. Naskah itu diriwayatkan dari:
2. Abû 'Aliy al-Hasan ibn Ahmad ibn al-Haddâd al-Muqriy. Ia menerima riwayat naskah itu dengan cara *qirâ'ah*—dalam kasus ini ia mendengarkan orang lain membacakan naskah di hadapan gurunya—yang berlangsung pada bulan Muharram 512 H. Naskah itu diriwayatkan dari:
3. Abû Nu'aim Ahmad ibn 'Abdillâh ibn Ahmad ibn Ishâq. Ia menerima riwayat naskah itu melalui metode *qirâ'ah*—dalam kasus ini ia mendengarkan orang lain membacakan naskah di hadapan gurunya—yang berlangsung pada bulan Muharram 422 H. Naskah itu diriwayatkan dari:

---

[328] Lihat lebih jauh, Sulaimân ibn Dâwud ibn al-Jârud Abû Dâwud al-Thayâlisiy al-Fârisiy al-Bâshriy, *Musnad Abî Dâwud al-Thayâlisiy*, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), h. 2 dan seterusnya.

[329] Data ini diperoleh dari angka peromoran hadis yang paling akhir. Lihat al-Thayâlisiy, *Musnad Abî Dâwud al-Thayâlisiy*, h. 361.

[330] al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 136; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 99.

4. Abû Mu<u>h</u>ammad 'Abdillâh ibn Ja'far ibn A<u>h</u>mad ibn Fâris. Ia menerima riwayat naskah itu melalui metode *qirâ'ah*—dalam kasus ini ia mendengarkan orang lain membacakan naskah di hadapan gurunya—yang berlangsung pada 344 H. Naskah itu diriwayatkan dari:
5. Abû Busr Yûnus ibn <u>H</u>abîb al-Ashbahâniy. Ia menerima hadis—bukan naskah kitab—melalui metode *samâ'* atau mungkin juga dengan cara *qirâ'ah* dan *ijâzah* (dengan lambang: حدّثنا) dari:
6. Abû Dâwud al-Thayâlisiy.[331]

d. *Mushannaf* 'Abd al-Razzâq

Karya ini ditulis oleh 'Abd al-Razzâq.[332] Metode penyusunannya diurutkan berdasarkan bab-bab fikih. Susunan babnya meliputi: (1) bab bersuci (*kitâb al-thahârah*); (2) bab haid (*kitâb al-<u>h</u>aidl*); (3) bab salat (*kitâb al-shalâh*); (4) bab salat Jumat (*kitâb al-jum'ah*); (5) bab salat dua hari raya (*kitâb al-'îdain*); (6) bab keutamaan al-Qur'an (*kitâb fadlâ'il al-Qur'ân*); (7) bab jenazah (*kitâb al-janâ'iz*); (8) bab zakat (*kitâb al-zakâh*); (9) bab puasa (*kitâb al-shaum*); (10) bab akikah (*kitâb al-aqîqah*); (11) bab iktikaf (*kitâb al-i'tikâf*); (12) bab manasik haji (*kitâb al-manâsik*); (13) bab jihad (*kitâb al-jihâd*); (14) bab peperangan (*kitâb al-maghâziy*); (15) bab ahli kitab (*kitâb ahl al-kitâb*); (16) bab nikah (*kitâb al-nikâh*); (17) bab talak (*kitâb al-thalâq*); (18) bab jual beli (*kitâb al-buyû'*); (19) bab persaksian (*kitâb al-syahadât*); (20) bab budak yang sedang dalam proses pembebasan dari tuannya dengan uang pengganti yang harus dibayarkan kepada tuannya itu (*kitâb al-mukâtab*); (21) bab sumpah dan nazar (*kitab al-aimân wa al-nudzûr*); (22) bab perwalian dan hak waris yang diberikan kepada seorang tuan atas hamba sahaya yang telah dimerdekakannya (*kitâb al-walâ'*); (23)

---

[331] al-Thayâlisiy, *Musnad Abî Dâwud al-Thayâlisiy*, h. 2.

[332] Nama lengkapnya adalah Abû Bakr 'Abd al-Razzâq ibn Hammâm ibn Nâfi' al-<u>H</u>imyariy al-Shan'âniy. Ia dilahirkan pada 126 H, kemudian meninggal dunia pada 211 H. Lihat al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb,* juz VI, h. 278.

bab wasiat (*kitâb al-washâyâ*); (24) bab hibah (*kitâb al-mauhibah*); (25) bab sedekah (*kitâb al-shadaqah*); (26) bab orang yang mengurus (*kitâb al-mudabbir*); (27) bab minuman (*kitâb al-asyribah*); (28) bab diat (*kitâb al-uqûl*); (29) bab barang temuan (*kitâb al-luqathah*); (30) bab pembagian harta waris (*kitâb al-farâ'idl*); (31) bab para ahli kitab (*kitâb ahl kitabîn*); dan (33) bab yang lebih umum (*kitâb al-jâmi'*).[333] Hadis yang termuat di dalamnya sekitar 21.033 buah.[334]

e. *Sunan* dan *Musnad* al-Syâfi'iy

Kedua kitab ini merupakan karya al-Syâfi'iy.[335] Karya pertama, *Sunan* al-Syâfi'iy (*al-Sunan al-Ma'tsûrah*), disusun berdasarkan klasifikasi bab-bab fikih. Susunan bab-babnya meliputi: (1) bab salat (*kitâb al-shalât*); (2) bab jual beli (*kitâb al-buyû'*); (3) bab puasa (*kitâb al-shaum*); (4) bab zakat (*kitâb al-zakât*); (5) bab yang lebih umum (*kitâb al-jâmi'*); (6) bab haji (*kitâb al-hajj*); (7) bab yang lebih umum (*kitâb al-jâmi'*); (8) bab kurban (*kitâb al-dlahâyâ*); dan (9) bab diat (*kitâb al-diyât*).[336] Dalam kitab ini terhimpun sekitar 684

---

333 Lihat lebih jauh, Abû Bakr 'Abd al-Razzâq ibn Hammâm al-Shan'aniy, *Mushannaf*, (t.t.: Majlis al-'Ilm, t.th.), juz I-XI, h. 1 dan seterusnya.

334 Data ini diperoleh dari angka penomoran terakhir hadis. Lihat 'Abd al-Razzâq, *Mushannaf*, juz XI, h. 471.

335 Nama lengkapnya adalah Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Idrîs ibn 'Abbâs ibn 'Utsmân ibn Syâfi' ibn al-Sâ'ib ibn 'Ubaid ibn 'Abd Yazîd ibn Hâsyim ibn al-Muththalib ibn 'Abd Manâf al-Qurasyiy al-Mathlabiy al-Syâfi'iy al-Makkiy. Dia dilahirkan di Ghazzah, sebuah kota di tepi pantai Palestina Selatan, pada 150 H dan meninggal dunia di Mesir pada akhir bulan Rajab 204 H dalam usia 54 tahun. Lihat al-Dzahabiy, *Tadzkirat al-Huffâzh*, juz I, h. 361; al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IX, h. 23; Abû al-'Abbâs Syams al-Dîn Ahmad ibn Muhammad ibn Abî Bakr ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, (Beirut: Dâr al-Tsaqâfah, t.th.), jilid IV, h. 163; Jamâl al-Dîn Abî al-Faraj ibn al-Jauziy, *Shifat al-Shafwah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H/1999 M), jilid I, juz II, h. 171; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 618; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 298-299.

336 Lihat lebih jauh, Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'iy, *al-Sunan al-Ma'tsûrah*, (Beirut: Dâr al-Ma'ârif, 1406 h/1986 M), h. 1 dan seterusnya.

hadis.[337] Naskah kitabnya yang sampai ke tangan kita diriwayatkan melalui jalur sanad:

1. Abû Ja'far al-Thahâwiy al-Hanafiy (w. 321 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
2. Ismâ'îl ibn Yahyâ al-Muzaniy (w. 264 H), salah seorang murid al-Syâfi'iy. Ia meriwayatkan naskah dari:
3. Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'iy (w. 204 H).[338]

Karya kedua, *Musnad* al-Syâfi'iy, juga disusun mengikuti sistematika fikih.[339] Judul-judul babnya mencakup topik-topik berikut: wudu, menghadap kiblat dalam salat, kewajiban salat Jumat, salat dua hari raya, puasa, zakat, haji, jual beli, gadai, nikah, talak, budak, jizyah, perang terhadap kaum musyrik dan pemberontak, pertanian, perburuan dan penyembelihan, diat dan kisas, sumpah dan nazar, etika para hakim, makan dan minum, wasiat, serta lainnya.[340] Jumlah hadis yang dihimpun sekitar 1.772 buah.[341] Naskah kitab ini pada dasarnya tidak disusun oleh al-Syâfi'iy sendiri, tetapi dihimpun oleh sebagian ulama Naisâbur dari hadis-hadis yang telah didengar al-Asham dari kitab *al-Umm* karya al-Syâfi'iy. Al-Asham pernah mendengar secara langsung kitab *al-Umm* atau biasanya ia mendengar dari al-Rabî' dari al-Syâfi'iy.[342]

---

337 Data ini diperoleh dari angka penomoran terkhir hadis. Lihat al-Syâfi'iy, *al-Sunan al-Ma'tsûrah*, h. 445.

338 Lihat al-Syâfi'iy, *al-Sunan al-Ma'tsûrah*, pada halaman sampul.

339 Hal ini boleh jadi agak mengherankan karena karya-karya *musnad* biasanya disusun berdasarkan urutan nama sahabat, sementara *Musnad* al-Syâfi'iy ini disusun berdasarkan klasifikasi bab-bab fikih.

340 Lihat lebih jauh, Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'iy, *Musnad al-Syâfi'iy*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 7 dan seterusnya, atau pada daftar isi, h. 391-392.

341 Data ini diperoleh dari hasil penghitungan terhadap hadis-hadis yang termuat dalam kitab itu.

342 al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 136; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat,* h. 99.

f. *Musnad* Imam Mûsâ ibn Ja'far al-Kâzhim

Kitab *Musnad* ini adalah karya Mûsâ al-Kâzhim.[343] Di dalamnya memuat riwayat-riwayat yang sanadnya bersambung kepada Nabi saw. Riwayat-riwayat itu diterima Mûsâ melalui jalur sanad dari ayahnya, dari kakeknya, dan demikian seterusnya sampai kepada Nabi saw. *Musnad* ini telah diriwayatkan oleh Mûsâ ibn Ibrâhîm al-Marûziy, yang menurut sebuah sumber, telah mendengarkan isi kitab dari Mûsâ al-Kâzhim ketika imam Syi'ah ini berada di penjara Hârûn al-Rasyîd.[344] Al-Najâsyiy dan al-Thûsiy telah menyebutkan karya Mûsâ al-Kâzhim yang diriwayatkan oleh Mûsâ ibn Ibrâhîm al-Marûziy ini.[345]

Naskah kitab *Musnad* Imam Mûsâ ibn Ja'far ini masih bertahan hingga sekarang. Salah satu manuskripnya tersimpan di Perpustakaan al-Zhâhiriyyah Damaskus pada koleksi naskah no. 34. Manuskrip itu telah disunting oleh Muhammad Husain al-Jalâliy, dan diterbitkan di Najaf pada 1389 H, di Teheran pada 1392 H, di Amerika pada 1401 H, dan di Beirut pada 1406 H. Jumlah hadisnya mencapai 59 buah.[346]

[343] Dia adalah Abû al-Hasan Mûsâ ibn Ja'far al-Shâdiq ibn Muhammad al-Bâqir ibn 'Aliy Zain al-'Âbidîn ibn al-Husain ibn 'Âliy ibn 'Âliy ibn Abî Thâlib. Ia dilahirkan pada 128 H di Abwa', sebuah desa yang terletak antara kota Makkah dan Madinah, kemudian menetap di Madinah, dan wafat di Baghdad pada 183 H dalam usia 55 tahun. Lihat al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid II, h. 5; Khair al-Dîn al-Zirikliy, *al-A'lâm: Qâmûs Tarâjim*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1990 H), jilid VII, h. 321.

[344] al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 173; al-Shahristâniy, *Recording the Hadith*, h. 474. Dalam sumber lain disebutkan bahwa saat itu Mûsâ ibn Ja'far al-Kâzhim berada dalam tahanan al-Sindiy ibn Syâhak, dan Mûsâ al-Kâzhim adalah pengajar putra al-Sindiy ibn Syâhak. Lihat Abû al-'Abbâs Ahmad ibn 'Aliy ibn Ahmad ibn al-'Abbâs al-Najâsyiy al-Asadiy al-Kûfiy, *Rijâl al-Najâsyiy*, (Qum: Mu'assasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1418 H), h. 407-408.

[345] al-Najâsyiy, *Rijâl al-Najâsyiy*, h. 407; Abû Ja'far Muhammad ibn al-Hasan al-Thûsiy, *al-Fihrist*, (t.t.: Mu'assasat Nasyr al-Faqâhah, 1417 H), h. 244.

[346] al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 173.

g. *Musnad* Imam 'Aliy al-Ridlâ

Kitab ini ditulis oleh 'Aliy al-Ridlâ.[347] Di dalamnya berisi himpunan hadis yang diterima Imam 'Aliy al-Ridlâ dari ayahnya, dari kekeknya, dan demikian seterusnya, dari Nabi saw. Naskah kitab ini telah diriwayatkan oleh banyak murid Imam 'Aliy al-Ridlâ, di antaranya yang paling terkenal adalah Ahmad ibn 'Âmir ibn Sulaimân al-Thâ'iy.[348] Sejumlah kitab biografi Syi'ah melaporkan bahwa Ahmad ibn 'Âmir memang telah meriwayatkan *nuskhah* hadis dari Imam 'Aliy al-Ridlâ. Ia pernah berjumpa dengan Imam 'Aliy al-Ridlâ pada 194 H.[349]

Manuskrip dari *Shahifat* al-Imâm al-Ridlâ 'Alaih al-Salâm tersebut masih bertahan hingga sekarang. Sejumlah manuskripnya telah disiarkan pada berbagai perpustakaan dunia dan diterbitkan di sejumlah tempat, antara lain:

1. Di Yaman pada 1354 H oleh Penerbit al-Hukûmat al-Mutawakkilah, tepatnya di kota San'a, diurutkan oleh Syaikh 'Abd al-Wâsi' al-Wâsi'iy, dengan judul *Musnad* al-Imâm al-Ridlâ 'Alaih al-Salâm. Lalu diterbitkan ulang di Beirut, digabungkan *Musnad* al-Imâm Zaid, oleh Penerbit Dâr Maktabat al-Hayâh.
2. Di Qum pada 1365 H dengan judul *Kitâb* Ibn Abî al-Ja'd. Ibn Abî Ja'd merupakan nama panggilan dari Ahmad ibn 'Âmir ibn Sulaimân al-Thâ'iy.

---

347 Nama lengkapnya adalah Abû al-Hasan 'Aliy al-Ridlâ ibn Mûsâ al-Kâzhim ibn Ja'far al-Shâdiq ibn Muhammad al-Bâqir ibn 'Aliy ibn al-Husain ibn 'Aliy ibn Abî Thâlib al-Hâsyimiy al-'Alawiy al-Madaniy. Dilahirkan di Madinah pada 148 H dan meninggal dunia di kota Thus pada 202 H dalam usia 54 tahun. Lihat al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, juz IX, h. 387-389; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid II, h. 12.

348 al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 177.

349 al-Najâsyiy, *Rijâl al-Najâsyiy*, h. 100; Zakiy al-Dîn al-Maulâ 'Inâyatillâh ibn 'Aliy al-Qahyâ'iy, *Majma' al-Rijâl*, (Qum: Mu'assasat Mathbû'âtiy Ismâ'îliyyân, t.th.), jilid I, juz I, h. 119; jilid II, juz III, h. 264.

3. Di Teheran pada 1377 H, disunting oleh Syaikh Husain 'Aliy Mahfûzh al-Kâzhimiy, dengan judul *Shahîfat* al-Ridlâ 'alaih al-Salâm.
4. Di Masyhad pada 1404 H dan 1406 H, disunting oleh Muhammad Mahdiy Najaf.
5. Di Qum pada 1408 H, disunting oleh Madrasah al-Imâm al-Mahdiy.[350]

Syams al-Dîn al-Dzahabiy, seorang ulama hadis Sunni, memberikan penilaian bahwa *Shahîfat* atau *Nuskhat* 'Aliy al-Ridlâ telah dipalsukan dengan mengatasnamakan dia.[351] Sayangnya, al-Dzahabiy tidak menyebutkan secara eksplisit siapa yang telah memalsukannya. Besar kemungkinan yang dimaksud adalah Ahmad ibn 'Âmir ibn Sulaimân al-Thâ'iy. Ahmad ibn 'Âmir oleh para kritikus hadis Sunni telah dituduh berbuat dusta.[352] Disebutkan pula, bahwa Ahmad ibn 'Âmir beserta anaknya, 'Abdullâh ibn Ahmad ibn 'Âmir, telah meriwayatkan *nuskhah-nuskhah* hadis dari Ahli Bait yang semuanya palsu.[353] Namun yang pasti, *nuskhah* itu bukan hanya diriwayatkan oleh Ahmad ibn 'Âmir dan anaknya, tetapi juga oleh murid-murid 'Aliy al-Ridlâ

---

[350] al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 177-178.

[351] Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad al-Dzahabiy, *al-Mauqidlat fî 'Ilm al-Mushthalah al-Hadîts*, (Aleppo: Maktab al-Mathbâ'ât al-Islâmiyah, 1405 H), h. 36. Al-Dzahabiy, seperti yang akan dijelaskan nanti, juga menuding bahwa kitab *Nahj al-Balâghah* telah dipalsukan oleh penulisnya sendiri dengan mengatasnamakan 'Aliy ibn Abî Thâlib. Ia memang dikenal sebagai seorang ulama hadis Sunni yang cukup kritis dan bahkan terkadang sinis terhadap doktrin-doktrin Syi'ah. Salah satu karyanya telah ditulis untuk meruntuhkan doktrin-doktrin Syi'ah dan Mu'tazilah. Lihat Abû 'Abdillâh Muhammad ibn 'Utsmân al-Dzahabiy, *al-Muntaqâ min Minhâj al-I'tidâl fî Naqdl Kalâm Ahl al-Rafdl wa al-I'tidâl*, (Beirut: al-Majlis al-Islâmiy al-Asyawiy, 1417 H/1996 M), h. 19-606.

[352] Abû al-Fadll Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar al-'Asqalâniy, *Lisân al-Mîzan*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 190; Abû al-Faraj 'Abd al-Rahmân ibn 'Aliy ibn Muhammad ibn Ja'far ibn al-Jauziy, *al-Maudlû'ât: Dirâsatan wa Tahqîqan wa Tarjamatan*, (Abu Dhabi: Mu'assasat al-Nidâ', 1423 H/2003 M), jilid IV, h. 259.

[353] Ibn al-Jauziy, *al-Maudlû'ât*, jilid IV, h. 259.

lainnya. Ibn H̲ajar dan al-Mizziy menyebutkan bahwa *nuskhah* itu telah diriwayatkan oleh 'Aliy ibn Mahdiy ibn Shadaqah dan Abû Ah̲mad Dâwud ibn Sulaimân al-Qâriy.[354] Hanya saja, menurut keduanya, 'Âmir ibn Sulaimân al-Thâ'iy yang telah meriwayatkan *nuskhah* hadis dari 'Aliy al-Ridlâ, dan bukan anaknya, Ah̲mad ibn 'Âmir al-Thâ'iy.[355] Jika ini diikuti, maka dalam rangkaian sanad *Shah̲îfat̲* 'Aliy al-Ridlâ, riwayat Ah̲mad ibn 'Âmir, terdapat seorang periwayat yang digugurkan, yakni 'Âmir ibn Sulaimân. Sebagian sumber Syi'ah sendiri menyebutkan bahwa sanad dari sahifah itu hanya sampai pada level *mursal* (terputus di akhir sanad), bukan *musnad* (bersambung dari awal hingga akhir sanad).[356]

E. Periode *Atbâ' Atbâ' al-Tabi'în*:[357] Lahirnya Kitab-kitab Hadis Utama Sunni

1. Karakteristik *Tadwîn* Hadis Periode *Atbâ' Atbâ' al-Tabi'în*

Sepanjang periode *atbâ' athbâ' al-tabi'în* juga berlangsung proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis yang lebih sistematis berdasarkan bab-bab atau subjek-subjek tertentu. Hanya saja, dibanding dengan periode sebelumnya, *tadwîn* hadis sepanjang periode ini telah mengalami suatu perkembangan. Ada beberapa ciri yang menandai proses *tadwîn* hadis pada periode ini: (a) telah dilakukan pemilahan atau pemisahan antara hadis Nabi saw. dengan yang lainnya. Hal ini berbeda dengan periode sebelumnya yang masih menggabungkan antara hadis Nabi saw. dengan pendapat-pendapat sahabat dan fatwa-fatwa tabiin; (b) sudah mulai ada perhatian untuk memberi penjelasan tentang derajat hadis dari segi kesahihan dan kedaifannya; dan (c) karya-

---

354 al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz VII, h. 338; al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl*, jilid XXI, h. 148.

355 al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz VII, h. 338; al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl*, jilid XXI, h. 148.

356 al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid II, h. 27.

357 Periode *atbâ' atbâ' al-tâbi'în* secara khusus berlangsung sejak 220 H dan berakhir kira-kira pada 300 H. Lihat al-Syahâwiy, *Mushthalah̲ al-H̲adîts*, h. 138.

karya hadis yang ditulis dapat mengambil judul: *musnad*, *sha<u>h</u>î<u>h</u>*, *sunan*, *mukhtalif al-<u>h</u>adîts*, atau lainnya.[358] Selain itu, ada pula karya sejenis yang menggunakan judul lebih khusus seperti *maghâziy*, misalnya *al-Maghâziy* karya Ibn Abî Syaibah.[359]

2. Kompilasi-Kompilasi Hadis dari Generasi *Atbâ' Atbâ' al-Tâbi'în*

Perjalanan historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis, khususnya di kalangan Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah, mencapai puncaknya pada periode *atbâ' atbâ' al-tâb'în*. Hal itu ditandai dengan munculnya enam kitab hadis utama yang dikenal dengan *al-Kutub al-Sittah*, yakni *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* al-Bukhâriy (w. 256 H), *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* Muslim (w. 261 H), *Sunan* Abî Dâwud (w. 275 H), *Jâmi'* al-Tirmidziy (w. 279 H), *Sunan* al-Nasâ'iy (w. 303 H), *Sunan* Ibn Mâjah (w. 273 H).[360] Selain itu, masih ada kitab-kitab hadis lainnya, seperti *Musnad* A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal (w. 241 H), *Musnad* 'Abd ibn <u>H</u>umaid (w. 249 H), *Musnad* Is<u>h</u>âq ibn Rahawaih (w. 237 H), *Musnad* al-<u>H</u>ârits ibn Mu<u>h</u>ammad (w. 282 H), *Musnad* A<u>h</u>mad ibn 'Amr al-Bazzâr (w. 292 H), *Mushannaf* Ibn Abî Syaibah (w. 235 H), dan *Sunan* al-Dârimiy (w. 255 H).[361] Pada periode yang sama, di kalangan Syi'ah setidaknya telah muncul beberapa kitab hadis, misalnya: *al-Jâmi'* karya A<u>h</u>mad ibn Mu<u>h</u>ammad ibn Abî Nashr (w. 221 H), *al-Jâmi'* karya Mu<u>h</u>ammad ibn al-<u>H</u>asan ibn A<u>h</u>mad (w. 243 H), *Jâmi' al-Âtsâr* karya Yûnus ibn 'Abd al-Ra<u>h</u>mân, *al-Ma<u>h</u>âsin* karya al-Barqiy (w. 280 H), *Bashâ'ir al-Darajât* karya al-Shaffâr al-Qummiy (w. 290 H), dan *Nawâdir al-<u>H</u>ikmah* karya Mu<u>h</u>ammad ibn A<u>h</u>mad ibn Ya<u>h</u>yâ al-Qummiy (w. sekitar

---

358 al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunna<u>t</u>*, h. 96.

359 Ibn Abî Syaibah Abû Bakr 'Abdillâh ibn Mu<u>h</u>ammad, *Kitâb al-Maghâziy*, (Riyadl: Dâr Asybîliyâ, 1422 H/2001 H).

360 Abû Syuhbah, *Fî Ri<u>h</u>âb al-Sunna<u>t</u>*, h. 42-142; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunna<u>t</u>*, h. 112-144; 'Abdur Rahman I. Doi, *Introduction to the Hadith*, (Kula Lumpur: A. S. Noordeen, 1991), 14-22.

361 al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnah*, h. 33; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunna<u>t</u>*, h. 99-102.

293 H).[362] Berikut ini diulas beberapa contoh kitab yang lahir pada periode *atbâ' atbâ' al-tâb'în*.

a. ***Shaẖîẖ*** **al-Bukhâriy**

Kitab yang ditulis oleh al-Bukhâriy[363] ini dianggap sebagai karya paling otoritatif di antara enam kitab hadis utama Sunni. Judul lengkapnya adalah *al-Jâmi' al-Musnad al-Shaẖîẖ al-Mukhtashar min Umûr Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam wa Sunanih wa Ayyâmih*.[364] Sistematika kitab *Shaẖîẖ* al-Bukhâriy terdiri atas beberapa bab (*kitâb*) dan jumlahnya mencapai 97 judul bab.[365] Jumlah hadisnya mencapai 7.563 buah.[366]

---

362 Ja'far al-Subẖâniy, *Mausû'aṯ Thabaqât al-Fuqahâ': al-Muqaddimah*, (Qum: Mu'assasaṯ al-Imâm al-Shâdiq, 1418 H), jilid II, h. 358-359; Lajnaṯ al-'Ulûm al-Naqliyah, *Mashâdir al-Sunnaṯ,* h. 39-40; Andrew J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*, (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), h. xiii, 50-69.

363 Nama lengkapnya adalah Abû 'Abdillâh Muẖammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah ibn al-Bardizbah al-Bukhâriy al-Ju'fiy. Ia dilahirkan pada 13 Syawal 194 H di Bukhara dan meninggal dunia pada 256 H dalam usia 62 tahun. Lihat al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IX, h. 42; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 619; Al-H̲usain 'Abd al-Majîd Hâsyim, *al-Imâm al-Bukhâriy Muẖadditsan wa Faqîhan*, (Kairo: Dâr al-Qaumiyah, t.th.), h. 23-24; Brockelmann, *Târîkh al-Adab*, juz III, h. 163.

364 Ibn al-Shalâẖ, *'Ulûm al-H̲adîts*, h. 22. Sementara menurut Ibn H̲ajar, judul lengkap kitab itu adalah *al-Jâmi' al-Shâẖîẖ al-Musnad min H̲adîts Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam wa Sunanih wa Ayyâmih*. Lihat al-'Asqalâniy, *Hady al-Sâriy*, h. 8. Menurut al-Qâdliy 'Iyâdl (w. 544 H), judul lengkap kitab *Shaẖîẖ* al-Bukhâriy adalah *al-Jâmi' al-Musnad al-Shaẖîẖ al-Mukhtashar min Âtsâri Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam*. Lihat 'Abd al-Fattâẖ Abû Ghuddah, *Taẖqîq Ismai al-Shaẖîẖain wa Ism Jâmi' al-Tirmidziy*, (Aleppo: Maktab al-Mathbû'ât al-Islâmiyah, 1414 H/1993 M), h. 10.

365 Judul-judul itu secara selengkap antara lain dapat dilihat dalam al-Bukhâriy, *Shaẖîẖ al-Bukhâriy*, juz VI, h. 671-808. Lihat pula, Maẖmûd al-Thaẖẖân, *Ushûl al-Takhrîj wa Dirâsaṯ al-Asânîd*, (Riyadl: Maktabaṯ al-Ma'ârif, 1412 H/1991 M), h. 98-100.

366 Jumlah ini diperoleh dari angka penomoran hadis paling akhir dalam naskah kitab yang diedit oleh Mushthafâ al-Dzahabiy. Lihat al-Bukhâriy, *Shaẖîẖ al-Bukhâriy*, juz VI, h. 669. Menurut Ibn al-Shalâẖ, jumlah hadisnya sebanyak 7.275 buah, termasuk yang terulang, atau 4.000 buah tanpa pengulangan. Sementara menurut hasil penghitungan Ibn H̲ajar al-'Asqalâniy, jumlah hadisnya mencapai 9.082 buah, termasuk yang diulang. Namun jika dihitung

Ketika menulis karyanya, al-Bukhâriy telah melakukan revisi sebanyak tiga kali. Dalam revisinya ia melakukan perubahan-perubahan, baik penambahan, pengurangan, atau terkadang ia menambah judul baru walaupun tanpa mengemukakan hadis-hadis yang terkait dengannya.[367] Naskah kitab itu telah diriwayatkan oleh hampir 70.000 orang periwayat. Di antara mereka yang paling terkenal adalah:

1. Abî 'Abdillâh Mu<u>h</u>ammad ibn Yûsuf ibn Mathar ibn Shâlih ibn Busyr al-Firabriy (w. 320 H). Ia meriwayatkan secara *samâ'* naskah kitab itu sebanyak dua kali, di Firbar pada 248 H dan di Bukhara pada 252 H.
2. Ibrâhîm ibn Ma'qil ibn al-<u>H</u>ajjâj al-Nasafiy (w. 294 H). Ia menyimpan naskah kitab itu dalam bentuk lembaran-lembaran kertas tulis yang dia riwayatkan dari al-Bukhâriy dengan cara *ijâzah*.
3. <u>H</u>ammâd ibn Syâkir al-Nasawiy (w. 290 H). Ia menyimpan naskah yang sama.
4. Abû Thal<u>h</u>ah Manshûr ibn Mu<u>h</u>ammad ibn 'Aliy al-Bazdawiy (w. 329 H). Ia adalah orang terakhir yang meriwayatkan naskah kitab itu dari al-Bukhâriy.[368]

b. *Sha<u>hîh</u>* Muslim

Kitab ini ditulis oleh Muslim.[369] Judul lengkapnya adalah *al-Musnad al-Sha<u>hîh</u> al-Mukhtashar min al-Sunan bi Naql al-'Adl 'an al-*

---

tanpa pengulangan, maka jumlah hadisnya hanya 2.602 buah. Lihat Ibn al-Shalâ<u>h</u>, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 16; al-'Asqalâniy, *Hady al-Sâri*, h. 649-654; Syâkir, *al-Bâ'its al-<u>H</u>atsîs*, h. 23.

[367] Azami, *Hadith Methodology*, h. 89.

[368] Abû Zahwu, *al-<u>H</u>adîts wa al-Mu<u>h</u>additsûn*, h. 379-380; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 117-118; Abû Ghuddah, *Ta<u>h</u>qîq Ismai al-Sha<u>hîh</u>ain*, h. 13.

[369] Dia adalah Abû al-<u>H</u>usain Muslim ibn al-<u>H</u>ajjâj ibn Muslim ibn Warad ibn Kausyâdz al-Qusyairiy al-Naisâbûriy. Ia dilahirkan pada 206 H dan meninggal dunia pada 261 H dalam usia 55 tahun. Lihat Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, jilid V, h. 194-195; Brockelmann, *Târîkh al-Adab*, juz III, h. 179.

'Adl 'an Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam.[370] Jumlah hadis yang termuat di dalamnya sekitar 4.000 buah, tanpa pengulangan, atau 12.000 buah, dengan yang diulang.[371] Sistematika pembahasannya terdiri atas 54 bab (*kitâb*) yang masing-masing bab dibagi lagi menjadi beberapa subbab (*bâb*).[372] Judul bab dan sub babnya tidak ditulis oleh Muslim sendiri, tetapi dicantumkan oleh para ulama dan pensyarah yang hidup sesudahnya.[373] Ulama yang paling baik membuat judul-judul babnya adalah al-Nawâwiy dalam kitab syarahnya.[374]

Sejauh ini, naskah kitab *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* Muslim telah banyak diriwayatkan oleh ulama hadis. Di antaranya yang paling terkenal adalah riwayat Ibrâhîm ibn Mu<u>h</u>ammad ibn Sufyân al-Naisâbûriy (w. 308 H). Meriwayatkan dari Ibrâhîm beberapa ulama hadis, seperti Mu<u>h</u>ammad ibn Yazîd al-'Adl, Mu<u>h</u>ammad ibn Ibrâhîm al-Kisâ'iy, dan yang paling terkenal adalah Mu<u>h</u>ammad ibn 'Îsâ al-Julûdiy. Meriwayatkan dari Mu<u>h</u>ammad ibn 'Îsâ sejumlah ahli hadis dan yang paling masyhur 'Abd al-Ghâfir ibn Mu<u>h</u>ammad al-Naisâbûriy. Meriwayatakan dari 'Abd al-Ghâfir beberapa ahli

---

370 Judul ini menurut penjelasan Ibn Khair. Lihat Abû Ghuddah, *Ta<u>h</u>qîq Ismai al-Sha<u>h</u>î<u>h</u>ain*, h. 38; Azami, *Hadith Methodology*, h. 96. Menurut al-Qâdliy 'Iyâdl, judul kitab itu adalah *al-Musnad al-Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Mukhtashar bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl 'an Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam*. Sedangkan menurut Ibn 'Athiyyah, judulnya adalah *al-Musnad al-Sha<u>h</u>î<u>h</u> bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl 'an Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam*. Lihat Abû Ghuddah, *Ta<u>h</u>qîq Ismai al-Sha<u>h</u>î<u>h</u>ain*, h. 36-38.

371 Syâkir, *al-Bâ'its al-<u>H</u>atsîs*, h. 23; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 128; Abû Syuhbah, *Fî Ri<u>h</u>âb al-Sunnat*, h. 85.

372 Judul-judul itu selengkapnya dapat dilihat dalam Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, h. 849-889. Lihat pula, Abû Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-Mahdiy ibn 'Abd al-Qâdir ibn 'Abd al-Hâdiy, *Thuruq Takhrîj <u>H</u>adîts Rasûlillah Shallallâh 'Alaih wa Sallam*, (t.t.: Dâr al-I'tishâm, t.th.), h. 279-281.

373 Abû 'Ubaidah Masyhûr ibn <u>H</u>asan Âlu Salmân, *al-Imâm Muslim ibn al-<u>H</u>ajjâj wa Manhajuh fî al-Sha<u>h</u>î<u>h</u> wa Atsaruh fî 'Ilm al-<u>H</u>adîts*, (Riyadl: Dâr al-Shamî'iy, 1417 H/1996 M), juz I, h. 377-393.

374 Abû Syuhbah, *Fî Ri<u>h</u>âb al-Sunnat*, h. 91.

hadis dan yang paling terkenal adalah Muhammad ibn al-Fadll ibn Ahmad al-Naisâbûriy.[375]

c. *Sunan* Abî Dâwud

Karya yang disusun oleh Abû Dâwud[376] ini dipandang sebagai salah satu karya terbaik dan terlengkap dalam bidang hukum.[377] Sistematika pembahasannya diurutkan berdasarkan klasifikasi bab-bab fikih. Susunan bab (*kitâb*) di dalamnya terdiri atas 40 judul bab.[378] Jumlah hadis yang dimuat sebanyak 4.800 buah, tanpa pengulangan, atau 5.274 buah, dengan yang diulang.[379] Naskah kitab itu telah diriwayatkan oleh sejumlah murid Abî Dâwud antara lain: Abû 'Aliy Muhammad ibn 'Amr al-Lu'lu'iy, Abû al-Thayyib Ahmad ibn Ibrâhîm al-Asybâniy, Abû 'Amr Ahmad ibn 'Aliy ibn al-Hasan al-Bashriy, Abû Sa'îd Ahmad ibn Muhammad al-A'râbiy, Abû Bakr Muhammad ibn 'Abd al-Razzâq, Abû al-Hasan 'Aliy ibn al-Hasan al-Anshâriy, Abû 'Îsâ Ishâq ibn Mûsâ al-Ramliy, dan Abû Usâmah Muhammad ibn 'Abd al-Malik al-Rawâsiy.[380]

---

375 Ibn Hasan, *al-Imâm Muslim ibn al-Hajjâj*, juz I, h. 357-367.

376 Dia adalah Sulaimân ibn al-Asy'ats ibn Ishâq ibn Basyîr ibn Syadâd ibn 'Amr ibn 'Amrân Abû Dâwud al-Azdiy al-Sijistâniy. Ia dilahirkan di Sijistan pada 202 H dan meninggal dunia di Bashrah pada bulan Syawal 275 H. Lihat al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IV, h. 149-151; Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, jilid II, h. 404-405; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 620; Kâmil Muhammad Muhammad 'Uwaidlah, *Abû Dâwud Sulaimân al-Asy'ats al-Azdiy al-Sijistâniy: Hakam al-Fuqahâ' wa al-Muhadditsîn*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1416 H/1996 M), h. 5.

377 Azami, *Hadith Methodology*, h. 101; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 411.

378 Judul-judul bab itu dapat dilihat dalam al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 117. Sementara data selengkapnya tentang judul bab, subbab, dan kandungan hadisnya, lihat Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz I, h. 1-310; juz II, h. 3-347; juz III, h. 3-366; juz IV, h. 3-371.

379 Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, jilid II, h. 404; Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat*, h. 113; Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 321; Doi, *Introduction to the Hadith*, h. 20; 'Uwaidlah, *Abû Dâwud*, h. 32.

380 al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IV, h. 150.

d. *Jâmi'* al-Tirmidziy

Kitab *Jâmi'* ini disusun oleh al-Tirmidziy.[381] Judul lengkapnya adalah *al-Jâmi' al-Mukhtashar min al-Sunan 'an Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam wa Ma'rifat al-Shahîh wa al-Ma'lûl wa Mâ 'alaih al-'Amal*.[382] Sistematika kitab ini diurutkan berdasarkan bab-bab fikih dan bab-bab lainnya.[383] Susunan bab (*kitâb*) di dalamnya terdiri atas 46 judul bab.[384] Jumlah hadis yang dihimpun sekitar 3.956 buah.[385]

Ada sejumlah naskah kitab ini yang telah diriwayatkan oleh para ahli hadis, di antaranya:

1. Naskah riwayat Abû al-'Abbâs Muhammad ibn Ahmad ibn Mahbûb. Riwayat ini yang paling populer dan menjadi sandaran naskah kitab *Jâmi'* yang diterbitkan.
2. Naskah riwayat Abû Sa'îd al-Haitsam ibn Kulaib al-Syâsyiy. Tentang hal ini, Abû Bakr ibn Khair meriwayatkan sebagian hadis dalam kitab *Jâmi'* dengan sanad yang sampai kepada al-Tirmidziy melalui jalur al-Haitsam ibn Kulaib ini.
3. Naskah riwayat Abû Dzar Muhammad ibn Ibrâhîm. Tentang hal ini, Murtadlâ al-Zabîdiy menyebutkan dalam karyanya,

---

381 Nama lengkapnya adalah Abû 'Îsâ Muhammad ibn 'Îsâ ibn Saurah ibn Mûsâ ibn Dlahhâk al-Sulamiy al-Tirmidziy. Ia dilahirkan pada 209 H di desa Tirmidz, dekat sungai Jaihun, dan wafat pada bulan Rajab 279 H di desa yang sama dalam usia 70 tahun. Lihat al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IX, h. 344; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm,* juz XIII, h. 270; Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, jilid IV, h. 613; Kâmil Muhammad Muhammad 'Uwaidlah, *Abû Îsâ al-Tirmidziy: Syaikh al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H/1995 M), h. 53; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 360-361.

382 Abû Ghuddah, *Tahqîq Ismai al-Shahîhain*, h. 55.

383 al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 137; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 415.

384 Judul-judul bab itu dapat dilihat dalam 'Abd al-Mahdiy, *Thuruq Takhrîj,* h. 289-291. Sementara data selengkapnya tentang judul bab, subbab, dan kandungan hadisnya, lihat al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid I, h. 7-464; jilid II, 3-520; jilid III, 12-668; jilid IV, 5-618; jilid V, h. 5-715.

385 Azami, *Hadith Methodology*, h. 103.

Asânîd al-Kutub al-Sittat al-Sihhâh, bahwa ia meriwayatkan naskah dari al-Tirmidziy melalui jalur Abû Dzar.

4. Naskah riwayat Abû Muhammad al-Hasan al-Qaththân. Tentang hal ini, Abû Bakr ibn Khair meriwayatkan naskah kitab *Jâmi'* dan menyebutkan sanadnya sampai kepada al-Hasan ibn Ibrâhîm melalui Abû Muhammad ibn 'Attâb.
5. Naskah riwayat Abû Hâmid Ahmad ibn 'Abdillâh al-Tâjir. Mengenai hal ini, Abû Bakr ibn Khair juga telah meriwayatkan naskah kitab *Jâmi'* dan menyebutkan sanadnya yang sampai kepada Abû Hâmid al-Tâjir ini.
6. Naskah riwayat Abû al-Hasan al-Wâdziriy.[386]

e. *Sunan* al-Nasâ'iy

Kitab *Sunan* ini ditulis oleh al-Nasâ'iy.[387] Judul awalnya adalah *al-Mujtabâ*, namun kemudian lebih dikenal dengan nama *Sunan al-Sughrâ* atau *Sunan* al-Nasâ'iy.[388] Metode penyusunannya mengikuti sistematika fikih. Susunan babnya (*kitâb*) terdiri atas 51 judul bab.[389] Jumlah hadisnya sebanyak 5.761 buah.[390] Kitab ini telah diriwayatkan oleh para ulama, baik melalui naskah ataupun pendengaran.[391]

---

386 Nûr al-Dîn 'Itr, *al-Imâm al-Tirmidziy wa al-Muwâzanah Baina Jâmi'ih wa Baina al-Shahîhain*, (t.t.: Mathba'at Lajnat al-Ta'lîf wa al-Tarjamat wa al-Nasyr, 1390 H/1970 M), h. 64-65.

387 Nama lengkapnya adalah Abû 'Abd a-Rahmân Ahmad ibn Syu'aib ibn 'Aliy ibn Sinân ibn Bahr ibn Dînâr al-Nasâ'iy. Dilahirkan pada 215 H di Nasa', sebuah desa wilayah Khurasan dan wafat di Ramalah, Palestina pada 303 H. Lihat al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl*, juz I, h. 328-340; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm,* juz XIV, h. 125-133; Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, jilid I, h. 77-78.

388 Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat*, h. 132.

389 Judul-judul bab itu dapat dilihat dalam 'Abd al-Mahdiy, *Thuruq Takhrîj*, h. 293-295. Sementara data selengkapnya tentang judul bab, subbab, dan kandungan hadisnya, lihat al-Nasâ'iy, *Sunan al-Nasâ'iy*, jilid I, juz I, h. 23-344, juz II, h. 3-269; jilid II, juz I, h. 3-272, juz II, h. 3-236; jilid III, juz I, h. 3-288, juz II, h. 3-293; jilid IV, juz I, h. 3-348, juz II, h. 3-360.

390 al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 325.

391 al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 140.

f. *Sunan* Ibn Mâjah

Karya ini disusun oleh Ibn Mâjah.[392] Metode penyusunannya berdasarkan urutan bab-bab fikih. Sistematika pembahasannya terdiri atas 32 bab (*kitâb*) dan 1.500 subbab (*bâb*).[393] Jumlah hadisnya mencapai 4.341 buah.[394] Naskah kitab ini diriwayatkan oleh banyak ulama, baik lewat media naskah ataupun pendengaran.[395] Di antara periwayat naskah kitab itu adalah: Abû al-Hasan ibn al-Qaththân, Sulaimân ibn Yazîd, Abû Ja'far Muhammad ibn 'Îsâ, dan Abû Bakr Hamid al-Abhariy.[396]

g. *al-Mahâsin* al-Barqiy

Kitab *al-Mahasîn* ditulis oleh al-Barqiy.[397] Newman mencatat bahwa kitab ini merupakan koleksi hadis besar pertama di lingkungan Syi'ah Imamiyah.[398] Bagi kaum Syi'ah sendiri, kitab *al-Mahâsin* diakui sebagai salah satu kitab yang paling agung dan sumber yang dapat dipercaya. Para periwayat, guru hadis, dan

392 Nama lengkapnya adalah Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Yazîd ibn 'Abdillâh ibn Mâjah al-Riba'iy al-Qazwîniy. Ia dilahirkan di Qazwin pada 209 H dan meninggal dunia pada 273 H atau 275 H. Lihat al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IX, h. 468; Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, jilid IV, h. 614.

393 Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 362; Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat,* h. 138. Judul-judul babnya dapat dilihat dalam 'Abd al-Mahdiy, *Thuruq Takhrîj*, h. 298-300. Sementara data selengkapnya tentang judul bab, subbab, dan kandungan hadisnya, lihat Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz I, h. 17-771; juz II, h. 3-700.

394 Jumlah itu didasarkan pada angka penomoran hadis terakhir dalam kitab yang menjadi rujukan. Lihat Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz II, h. 607. Lihat pula, al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 327; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 143.

395 al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 144.

396 al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IX, h. 469.

397 Nama lengkapnya adalah Abû Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Khâlid ibn 'Abd al-Rahmân ibn Muhammad ibn 'Aliy al-Barqiy. Dalam kitab-kitab *târîkh* dan *mu'jam* tidak diperoleh data mengenai tahun kelahirannya. Ia meninggal dunia pada 276 H atau 280 H. Lihat al-Najâsyiy, *Rijâl al-Najâsyiy*, h. 76-77; al-Thûsiy, *al-Fihrist*, h. 62; al-Qahyâ'iy, *Majma' al-Rijâl*, jilid I, juz I, h. 141-143.

398 Newman, *The Formative Period*, h. 51.

penulis "Empat Kompilasi Hadis Utama" (*al-Kutub al-Arba'ah*) telah menjadikan karya al-Barqiy ini sebagai sandaran.[399] Karya ini disusun dengan sistematika: (1) bab pertalian (*kitâb al-qarâ'in*); (2) bab pahala atas perbuatan (*kitâb tsawâb al-a'mâl*); (3) bab hukuman atas perbuatan (*kitâb 'iqâb al-a'mâl*); (4) bab ketulusan, cahaya, dan rahmat (*kitâb al-shafwat wa al-nûr wa rahmah*); (5) bab pelita kegelapan (*kitâb mashâbih al-zhulam*); (6) bab sebab (*kitâb al-'ilal*); (7) bab perjalanan (*kitâb al-safar*); (8) bab makanan (*kitâb al-ma'âkil*); (9) bab air (*kitâb al-mâ'*); (10) bab manfaat (*kitâb al-manâfi'*); (11) bab fasilitas hidup (*kitâb al-marâfiq*).[400] Jumlah hadisnya mencapai 2.705 buah.[401]

h. *Bashâ'ir al-Darajât* al-Shaffâr al-Qummiy

Kitab hadis ini disusun oleh al-Shaffâr al-Qummiy.[402] Judul lengkapnya adalah *Bashâ'ir al-Darajât fî 'Ulûm Âli Muhammad wa Mâ Khashshahum Allâh bih*.[403] Dalam salah satu edisi kitab ini hanya dibuat dalam satu jilid, yang dibagi menjadi sepuluh juz atau bab (*juz'*). Juz I terdiri atas 24 pasal (*bâb*) yang secara umum membahas tentang ilmu. Juz II terdiri atas 21 pasal yang membahas seputar kedudukan para imam (*al-a'immah*). Juz III

---

399 al-Sayyid Mahdiy al-Rajâ'iy, "Tarjamat Ahmad ibn Muhammad Khâlid al-Barqiy", dalam Abû Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Khâlid al-Barqiy, *al-Mahâsin*, (Qum: al-Mu'âwaniyat al-Tsaqafiyat li al-Mujtama' al-'Âlamiy li Ahl al-Bait, 1413 H), h. 51.

400 Lihat al-Barqiy, *al-Mahâsin*, khususnya pada bagian daftar isi, juz I, h. 463-477; juz II, h. 495-506.

401 Data ini diperoleh dari angka penomoran terakhir pada kitab yang dirujuk oleh tulisan ini. Lihat al-Barqiy, *al-Mahâsin*, juz II, h. 489. Ada pula yang menyebutkan bahwa jumlah hadisnya sekitar 2.606 buah. Lihat Newman, *The Formative Period*, h. 53.

402 Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn al-Hasan ibn Farrûkh al-Shaffâr al-Qummiy. Tidak ditemukan data yang pasti tentang tahun kelahirannya. Ia meninggal dunia pada 290 H. Lihat al-Najâsyiy, *Rijâl al-Najâsyiy*, h. 354; al-Thûsiy, *al-Fihrist*, h. 220-221; al-Qahyâ'iy, *Majma' al-Rijâl*, jilid III, juz V, h. 194-195.

403 al-Shaffâr, *Bashâ'ir al-Darajât*, h. 21-22; Nâshir ibn 'Abdillâh ibn 'Aliy al-Qiffâriy, *Ushûl Madzhab al-Syî'at al-Imamiyyat al-Itsnâ 'Asyariyyah*, (Kairo: Dâr al-Haramain li al-Thibâ'ah, 1415 H/1994 M), jilid I, h. 352.

terdiri atas 14 pasal yang juga menjelaskan kedudukan para imam. Juz IV terdiri atas 12 pasal yang juga membahas kedudukan para imam. Juz V terdiri atas 17 pasal yang juga menjelaskan kedudukan para imam. Juz VI terdiri atas 18 pasal yang juga membahas tentang kedudukan para imam. Juz VII terdiri atas 20 pasal yang secara umum juga menerangkan kedudukan para imam. Juz VIII terdiri atas 18 pasal yang juga membahas seputar kedudukan para imam. Juz IX terdiri atas 22 pasal yang juga menjelaskan kedudukan para imam. Juz X terdiri atas 22 pasal yang juga membahas seputar kedudukan para imam.[404]

Kandungan hadis yang termuat dalam kitab *Bashâ'ir al-Darajât* dapat dijabarkan sebagai berikut: juz I berisi 235 hadis, juz II 212 hadis, juz III 163 hadis, juz IV 171 hadis, juz V 148 hadis, juz VI 182 hadis, juz VII 199 hadis, juz VIII 153 hadis, juz IX 181 hadis, dan juz X 238 hadis. Jadi, jumlah keseluruhannya mencapai 1882 buah.[405]

Sebagian ulama mengklaim bahwa al-Shaffâr adalah orang pertama yang melakukan *tadwîn* hadis atau fikih Syi'ah Imamiyah.[406] Akan tetapi, klaim seperti itu tidak kuat karena sebelumnya telah muncul kitab koleksi hadis besar yang judul *al-Ma<u>h</u>âsin* karya al-Barqiy (w. 280 H).

---

404 Lihat al-Shaffâr, *Bashâ'ir al-Darajât*, h. 559-575.

405 Lihat al-Shaffâr, *Bashâ'ir al-Darajât*, h. 559-575. Ada pula yang menyebutkan bahwa jumlah hadisnya mencapai 1881 buah. Lihat Newman, *The Formative Period*, h. 67.

406 al-Qiffâriy, *Ushûl Madzhab al-Syî'at al-Imamiyyat*, h. 352.

F. Periode Pasca *Atbâ' Atbâ' al-Tâbi'în*:[407] Lahirnya Kitab-kitab Hadis Utama Syi'ah

1. Karakteristik *Tadwîn* Hadis Periode Pasca *Atbâ' Atbâ' al-Tâb'în*

Setelah berakhirnya periode *atbâ' atbâ' al-tâbi'în*, proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis masih terus berlangsung. Paling tidak pada abad IV H hingga V H, di kalangan Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah telah disusun kitab-kitab koleksi hadis dengan metode dan materi yang beragam. Dalam hal penyusunannya, ada sebagian kitab hadis yang masih mengikuti judul-judul sebelumnya, seperti *shahîh*, *sunan*, dan *musnad*, tetapi ada pula yang telah menggunakan judul-judul baru, seperti *mustadrak*, *mustakhraj*, *mu'jam*, dan *majma'*.[408] Sementara di kalangan Syi'ah sepanjang dua abad ini juga telah disusun karya-karya kompilasi hadis dengan metode dan materi yang beragam. Ada sebagian karya hadis Syi'ah yang disusun berdasarkan sistematika fikih dan ada pula yang memuat topik-topik secara lebih luas.[409]

2. Kompilasi-kompilasi Hadis dari Generasi Pasca *Atbâ' Atbâ' al-Tâbi'în*

Karya-karya kompilasi hadis yang disusun oleh ulama Sunni sepanjang abad IV H dan V H jumlahnya cukup banyak, misalnya: *Shahîh* Ibn Khuzaimah (w. 311 H), *Mustakhraj* Ahmad ibn Hamdân (w. 311 H), *Musnad* Muhammad ibn Ishâq (w. 313 H), *Shahîh* Abî 'Uwânah (w. 316 H), *Shahîh* Ibn Hibbân (w. 345 H), *Shahîh* Ibn al-Sakan (w. 353 H), *al-Mu'jam* al-Thabrâniy (w. 360 H), *Mustakhraj* Abî Bakr al-Ismâ'îliy (w. 371 H), *Sunan* al-Dâruquthniy (w. 385 H), *al-Jam' baina al-Shahîhain* karya Ibrâhîm ibn Muhammad al-Dimasyqiy (w. 401 H), *Musnad* Ibn Jâmi' (w. 402 H), *al-Mustadrak* al-Hâkim (w. 405 H), *al-Jam' baina al-*

[407] Periode pasca *atbâ' atbâ' al-tâbi'în* kira-kira berlangsung mulai 300 H dan dalam studi ini dibatasi hingga akhir abad V H.

[408] al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat,* h. 145-182.

[409] Howard, "*al-Kutub al-Arba'ah*", h. 10-22.

Shahîhain karya Ahmad ibn Muhammad al-Burqaniy (w. 425 H), *Musnad* al-Khawârizmiy (w. 452 H), dan *Sunan* al-Baihaqiy (w. 458 H).[410] Sementara karya-karya hadis yang ditulis oleh ulama Syi'ah, antara lain: *al-Kâfiy* karya al-Kulainiy (w. 329 H), *Man lâ Yahdluruh al-Faqîh* karya Ibn Bâbawaih (w. 381 H), *Tahdzîb al-Ahkâm* dan *al-Istbshâr* karya al-Thûsiy (w. 460 H), dan *Nahj al-Balâghah* karya al-Syarîf al-Radliy (w. 406 H).[411]

a. *Mu'jam* al-Thabrâniy

Al-Thabrâniy[412] telah menyusun kitab hadis yang berjudul *Mu'jam al-Kabîr*, di samping *Mu'jam al-Ausath* dan *Mu'jam al-Shaghîr*. Kitab *Mu'jam al-Kabîr* terdiri atas dua belas jilid.[413] Penyusunannya berdasarkan urutan nama sahabat secara alfabetis, kecuali bagian awalnya yang dimulai dengan sepuluh nama sahabat yang dijamin masuk surga.[414] Jumlah hadisnya sekitar 25.000 buah.[415]

410 al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 145-181; al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnah,* h. 35.

411 Lihat Muhammad Ali, "Collection and Preservation of Hadîth", dalam P. K. Koya (ed.), *Hadîth and Sunnah: Ideals and Realities*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 36; Hughes, *Outline of Islam*, h. 35; Juynboll, "Hadîth", h. 193; Ma'aref, """History of Shia Hadiths""", h. 130-132; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 144; al-Subhâniy, *Thabaqât al-Fuqahâ': al-Muqaddimah*, jilid II, h. 360-363; Howard, "*al-Kutub al-Arba'ah* ", h. 10-17.

412 Nama lengkapnya adalah Abû al-Qâsim Sulaimân ibn Ahmad ibn Ayyûb ibn Muthair al-Lakhâmiy al-Syâmiy al-Thabrâniy. Ia dilahirkan di 'Akka pada bulan Shafar 260 H dan meninggal dunia pada 360 H dalam usia sekitar 100 tahun. Lihat al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm,* juz XVI, h. 119-129; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 427-428.

413 Karya ini dipublikasikan setelah edisi kritis. Sejumlah perpustakaan menyimpan jilid-jilid yang berbeda, namun sulit memastikan apakah karya itu sudah sempurna atau belum. Lihat Azami, *Hadith Methodology*, h. 109.

414 Abû al-Qâsim Sulaimân ibn Ahmad al-Thabrâniy, *al-Mu'jam al-Kabîr*, (Riyadl: Maktabat al-Rusyd, t.th.), juz I, h. 51.

415 Hâjî Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn 'an Asâmiy al-Kutub wa al-Funûn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M), jilid II, h. 597. Namun, dalam edisi cetakannya, hanya memuat sekitar 21.547 buah. Lihat al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat*, h. 171.

b. *Mustadrak* al-Hâkim

Kitab ini disusun oleh al-Hâkim.[416] Sosok al-Hâkim sendiri tampak kontroversial, terutama menyangkut mazhab yang dianutnya. Kalangan ulama Sunni menganggapnya sebagai ahli hadis yang bermazhab Syâfi'iy (di bidang fikih) dan 'Asy'ariy (di bidang teologi).[417] Sementara kalangan Syi'ah menganggapnya sebagai ahli hadis Syi'ah.[418] Topik pembahasan kitab *Mustadrak* al-Hâkim meliputi masalah: iman, salat, zakat, puasa, haji, nikah, talak, jihad, jual beli, tafsir, *sîrah* dan *maghâziy*.[419] Susunan babnya terdiri atas 50 judul bab (*kitâb*) dengan jumlah hadis sekitar 8.690 buah.[420]

---

[416] Nama lengkapnya adalah Abû 'Abdillâh Muhammad ibn 'Abdillâh ibn Muhammad ibn Hamdawaih ibn Nu'aim ibn al-Hakam al-Dlabbiy al-Thahmâniy al-Naisâbûriy al-Syâfi'iy. Dilahirkan pada 321 H di Naisabur dan meninggal dunia pada 405 H. Lihat al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm,* juz XVI, h. 162-163; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 622.

[417] Tâj al-Dîn Abî Nashr 'Abd al-Wahhâb ibn 'Aliy ibn 'Abd al-Kâfiy al-Subkiy, *Thabaqât al-Syâfi'iyyat al-Kubrâ*, (Mesir: 'Îsâ al-Babiy al-Halabiy wa Syurakah, 1385 H/1966 M), juz IV, h. 155-162; 'Abd al-Rahîm al-Asnawiy, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1407 H/1987 M), juz I, h. 195; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm,* juz XVI, h. 163.

[418] Al-Sayyid Muhsin al-Amîn, *al-Syî'ah fî Masarihim al-Târîkhiy*, (Qum: Mu'assasat Dâ'irat Ma'ârif al-Fiqh al-Islâmiy, 1426 H/2005 H), h. 514; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 148. Sebagian ulama juga menudingnya berpaham Syi'ah. Muhammad ibn Thâhir al-Maqdisiy dan Abû Ismâ'îl 'Abdillâh al-Anshâriy menilainya *tsiqah* dalam hadis, tetapi merupakan pengikut Syi'ah Râfidlah yang jahat. Abû Bakr al-Khathîb juga menilainya *tsiqah*, namun condong kepada paham Syi'ah. Dikutip dalam al-Sayyid Mu'zham Husain, "Tadzkirat al-Mushannif", dalam al-Hâkim Abû 'Abdillâh Muhammad ibn 'Abdillâh al-Hâfizh al-Naisâbûriy, *Kitâb Ma'rifat 'Ulûm al-Hadîts*, (Hayderabad: Dâirat al-Ma'ârif al-'Utsmâniyah, t.th.), h. e-f.

[419] Lihat lebih jauh, al-Hâkim, *al-Mustadrak*, jilid I-IV, h. 1 dan seterusnya.

[420] M. Abdurrahman, *Pergeseran Pemikiran Hadîts: Ijtihad al-Hâkim dalam Menentukan Status Hadîts*, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 54.

c. *Al-Kâfiy fî 'Ilm al-Dîn*

Penyusun kitab ini adalah al-Kulainiy.[421] Karya ini dianggap paling otoritatif di antara empat kitab hadis utama Syi'ah. Susunan kitab *al-Kâfiy* terdiri atas tiga bagian. *Pertama*, *al-ushûl min al-Kâfiy,* berkaitan dengan masalah teologi, kenabian, imamah, dan doa.[422] Bagian ini dibagi menjadi: (1) bab akal dan kebodohan (*kitâb al-'aql wa al-jahl*); (2) bab keutamaan ilmu (*kitâb fadl al-ilm*); (3) bab tauhid (*kitâb al-tau<u>h</u>îd*); (4) bab bukti-bukti atau imamah (*kitâb al-<u>h</u>ujjah*); (5) bab keimanan dan kekufuran (*kitâb al-îmân wa al-kufr*); (6) bab doa (*kitâb al-du'â'*); (7) bab keutamaan al-Qur'an (*kitâb fadll al-Qur'ân*); dan (8) bab persahabatan (*kitâb al-'isyrah*).[423] *Kedua*, *al-furû' min al-Kâfiy*, berhubungan dengan fikih.[424] Bagian ini mendapat porsi paling banyak. Bab-bab yang dibahas adalah: bab bersuci (*kitâb al-thahârah*), bab haid (*kitâb al-haidl*), bab jenazah (*kitâb al-janaiz*); bab salat (*kitâb al-shalâh*); bab zakat (*kitâb al-zakâh*), bab puasa (*kitâb al-shaum*), bab haji (*kitâb al-<u>h</u>ajj*), bab akikah (*kitâb al-'aqîqah*); bab talak (*kitâb al-thalâq*); bab perburuan (*kitâb al-shaid*); bab penyembelihan (*kitâb al-dzabâ'ih*); bab makanan (*kitâb al-ath'imah*); bab minuman (*kitâb al-asyribah*); bab wasiat (*kitâb al-washâyâ*); bab pembagian waris (*kitâb al-mawârits*); bab hukuman (*kitâb al-<u>h</u>ûdûd*); bab diat (*kitâb al-diyât*); dan lainnya.[425] *Ketiga*, *al-raudla<u>t</u> min al-Kâfiy,* berhubungan dengan aneka

---

[421] Nama lengkapnya adalah Mu<u>h</u>ammad ibn Ya'qûb ibn Is<u>h</u>âq Abû Ja'far al-Kulainiy. Ia berasal dari Kulain, sebuah tempat di Rayy, lalu menetap di Baghdad, dan wafat di kota itu pada 329 H. Lihat al-Najâsyiy, *Rijâl al-Najâsyiy*, h. 377; al-Thûsiy, *al-Fihrist*, h. 210-211; Abû Ja'far Mu<u>h</u>ammad ibn al-<u>H</u>asan al-Thûsiy, *Rijâl al-Thûsiy*, (Qum: Mu'assasa<u>t</u> al-Nasyr al-Islâmiy, 1420 H), h. 439; al-Qahyâ'iy, *Majma' al-Rijâl*, jilid III, juz VI, h. 74; al-Zirikliy, *al-A 'lâm*, jilid VII, h. 145.

[422] Wilfred Madelung, "al-Kulaynî", dalam C.E. Bosworth *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1986), vol. V, 363.

[423] Howard, "*al-Kutub al-Arba'ah*", h. 12. Lebih jauh, lihat al-Kulainiy, *al-Kâfiy*, juz I-II, h. 1 dan seterusnya.

[424] Madelung, "al-Kulaynî", h. 363.

[425] al-Kulainiy, *al-Kâfiy*, juz III-VII, h. 1 dan seterusnya.

ragam tradisi.[426] Di antara materi yang dibahas adalah sahifah 'Aliy ibn al-Husain dan pendapatnya mengenai masalah zuhud, khotbah 'Aliy ibn al-Husain, tafsir ayat-ayat al-Qur'an, dan banyak lagi.[427] Topik bahasannya sekitar 31 bab (*kitâb*).[428] Jumlah hadisnya mencapai 16.099 buah.[429]

d. *Man lâ Yahdluruh al-Faqîh*

Kitab ini disusun oleh Ibn Bâbawaih.[430] Sistematika pembahasannya diurutkan berdasarkan bab-bab fikih. Topik yang dibahas mencakup masalah: bersuci, salat, zakat, puasa, haji, hukum dan peradilan, jual beli, nikah, talak, zina, hukuman atas tuduhan berbuat zina, hukuman atas pencurian, wasiat, waris, dan

---

426 Madelung, "al-Kulaynî", h. 363.

427 al-Kulainiy, *al-Kâfiy*, juz VIII, h. 1 dan seterusnya.

428 Syaikh Ja'far al-Subhâniy, *Kulliyât fî 'Ilm al-Rijâl*, (Qum: Mu'assasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1412 H), 357.

429 Muhammad Shâdiq al-Shadr, *al-Syî'at al-Imâmiyyah*, (Kairo: Dâr al-Taufîqiyah, 1402 H/1982 M), h. 130; al-Amîn, *al-Syî'ah*, h. 501; 'Abd al-Majîd Mahmûd, *Amtsâl al-Hadîts Ma'a Taqdimat fî 'Ulûm al-Hadîts*, (Kairo: Dâr al-Turats, t.th.), h. 70; Mustafâ Awliyâ'î, "Outlines of the Development of the Science of Hadith", *Al-Tawhîd*, vol. I, no. 1, 1404 H, h. 32; Ma'aref, "History of Shia Hadiths", h. 131; Muhammad Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq: Hayâtuhu wa 'Ashruhu, wa Ârâ'uhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, 1993), h. 339. Sumber lainnya menyebutkan 15.181 buah atau 15.176 buah. Lihat Howard, "*al-Kutub al-Arba'ah*", h. 11. Sementara Glasse memperkirakan sekitar 16.000 buah. Lihat Cyril Glasse, *The Concise Encyclopaedia of Islam*, (London: Stacey International, 1989), h. 242.

430 Nama lengkapnya adalah Abû Ja'far Muhammad ibn 'Aliy ibn al-Husain ibn Mûsâ ibn Bâbawaih al-Qummiy. Lahir dan dibesarkan di kota Qum, kemudian meninggal dunia pada 381 H. Lihat al-Najâsyiy, *Rijâl al-Najâsyiy*, h. 389-392; al-Thûsiy, *al-Fihrist*, h. 237; al-Thûsiy, *Rijâl al-Thûsiy*, h. 439; al-Qahyâ'iy, *Majma' al-Rijâl*, juz V, h. 269; Syaikh 'Abd al-Rahîm al-Rabbâniy al-Syairâziy, "Hayât al-Mu'allif", dalam Ibn Bâbawaih, *Ma'âniy al-Akhbâr*, h. 8.

lainnya.[431] Jumlah hadisnya mencapai 5.963 buah, 3.913 berstatus *musnad* dan 2.050 berstatus *mursal*.[432]

e. *Tahdzîb al-A<u>h</u>kâm fî Syar<u>h</u> al-Muqni'a*

Penulis kitab ini adalah al-Thûsiy.[433] Karya ini pada dasarnya adalah komentar atas *al-Muqni'a* karya Syaikh al-Mufîd, guru al-Thûsiy.[434] Sistematika pembahasannya berdasarkan bab-bab fikih. Susunan babnya adalah: (1) bab bersuci (*kitâb al-thahârah*); (2) bab salat (*kitâb al-shalâh*); (3) bab zakat (*kitâb al-zakâh*); (4) bab puasa (*kitâb al-shaum*); (5) bab haji (*kitab al-<u>h</u>ajj*); (6) bab tempat ziarah (*kitâb al-mazâr*); (7) bab jihad dan *sîrah* (*kitâb al-jihâd wa al-sîrah*); (8) bab administrasi (*kitâb al-dîwân*); (9) bab hokum dan peradilan (*kitâb al-qadlâyâ wa al-a<u>h</u>kâm*); (10) bab penghasilan (*kitâb al-makâsib*); (11) bab perdagangan (*kitâb al-tijârah*); (12) bab perkawinan (*kitâb al-nikâ<u>h</u>*); (13) bab talak (*kitâb al-thalâq*); (14) bab pembebasan budak, pengurusan, dan pembebasan budak dari tuannya dengan uang pengganti yang harus dibayarkan kepada tuannya (*kitâb al-'itq wa al-tadbîr wa al-mukâtabah*); (15) bab sumpah, nazar, dan kafarat (*kitâb al-aimân wa al-nudzûr wa al-kafârat*); (16) bab perburuan dan penyembelihan (*kitâb al-shaid wa al-dzabâ'i<u>h</u>*); (17) bab wakaf dan sedekah (*kitâb al-wuqûf wa al-shadaqât*); (18) bab wasiat (*kitâb al-washâyâ*); (19) bab pembagian waris (*kitâb al-farâ'idl wa al-mawârits*); (20) bab hukuman (*kitâb al-*

[431] Lihat lebih jauh, Abû Ja'far al-Shadûq Mu<u>h</u>ammad ibn 'Aliy ibn al-<u>H</u>usain ibn Bâbawaih al-Qûmiy, *Man lâ Yahdluruh al-Faqîh*, (Beirut: Dâr al-Adlwâ', 1413 H/1992 M), juz I-IV, h. 1 dan seterusnya.

[432] al-Sub<u>h</u>âniy, *'Ilm al-Rijâl*, h. 383; al-Shadr, *al-Syî'a<u>t</u> al-Imâmiyyah*, h. 132; <u>H</u>aidar, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 563.

[433] Nama lengkapnya adalah Abû Ja'far Mu<u>h</u>ammad ibn al-<u>H</u>asan ibn 'Aliy al-Thûsiy. Dia dilahirkan pada 385 H dan meninggal dunia pada 460 H. Lihat al-Thûsiy, *al-Fihrist*, h. 240; al-Qahyâ'iy, *Majma' al-Rijâl*, juz V, h. 191; al-Sub<u>h</u>âniy, *'Ilm al-Rijâl*, h. 391.

[434] Howard, "*al-Kutub al-Arba'ah*", h. 19.

hudûd); dan (21) bab diat (*kitâb al-diyât*).[435] Jumlah hadis yang termuat di dalamnya mencapai sekitar 13.746 buah.[436]

f. *Al-Istbshâr fî Mâ Ukhtulifa min al-Akhbâr*

Kitab *al-Istibshâr* juga disusun oleh al-Thûsiy. Pada dasarnya kitab ini adalah ringkasan dari kitab *Tahdzîb al-Ahkâm*. Metodenya serupa, tetapi lebih singkat.[437] Sistematika pembahasannya disusun berdasarkan klasifikasi bab-bab fikih. Susunan babnya adalah: (1) bab bersuci (*kitâb al-thahârah*); (2) bab salat (*kitâb al-shalâh*); (3) bab zakat (*kitâb al-zakâh*); (4) bab puasa (*kitâb al-shaum*); (5) bab haji (*kitab al-hajj*); (6) bab jihad (*kitâb al-jihâd*); (7) bab administrasi (*kitâb al-dîwân*); (8) bab persaksian (*kitâb al-syahâdât*) (9) bab hukum dan peradilan (*kitâb al-qadlâyâ wa al-ahkâm*); (10) bab penghasilan (*kitâb al-makâsib*); (11) bab perdagangan (*kitâb al-tijârah*); (12) bab perkawinan (*kitâb al-nikâh*); (13) bab talak (*kitâb al-thalâq*); (14) bab pembebasan budak (*kitâb al-'itq*); (15) bab sumpah, nazar, dan kafarat (*kitâb al-aimân wa al-nudzûr wa al-kafârat*); (16) bab perburuan dan penyembelihan (*kitâb al-shaid wa al-dzabâ'ih*); (17) bab makanan dan minuman (*kitâb al-ath'imat wa al-asyribah*); (18) bab wakaf dan sedekah (*kitâb al-wuqûf wa al-shadaqât*); (19) bab wasiat (*kitâb al-washâyâ*); (20) bab pembagian waris (*kitâb al-farâ'idl wa al-mawârits*); (21) bab hukuman (*kitâb al-*

---

435 Lebih jauh, lihat Abû Ja'far Muhammad ibn al-Hasan ibn 'Aliy al-Thûsiy, *Tahdzîb al-Ahkâm*, (Teheran: Maktabat al-Shadûq, 1417 H/1997 M), juz I-X, h. 1 dan seterusnya.

436 Data ini diperoleh dari hasil penjumlahan seluruh hadis yang ada pada tiap-tiap bab. Sumber lainnya menyatakan bahwa jumlah hadisnya mencapai 13.590 buah. Lihat Haidar, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 564; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 144; al-Amîn, *al-Syî'ah*, h. 501; Mahmûd, *Amtsâl al-Hadîts*, h. 72; Awliyâ'î, "Science of Hadith", h. 32.

437 Howard, "*al-Kutub al-Arba'ah*", h. 21.

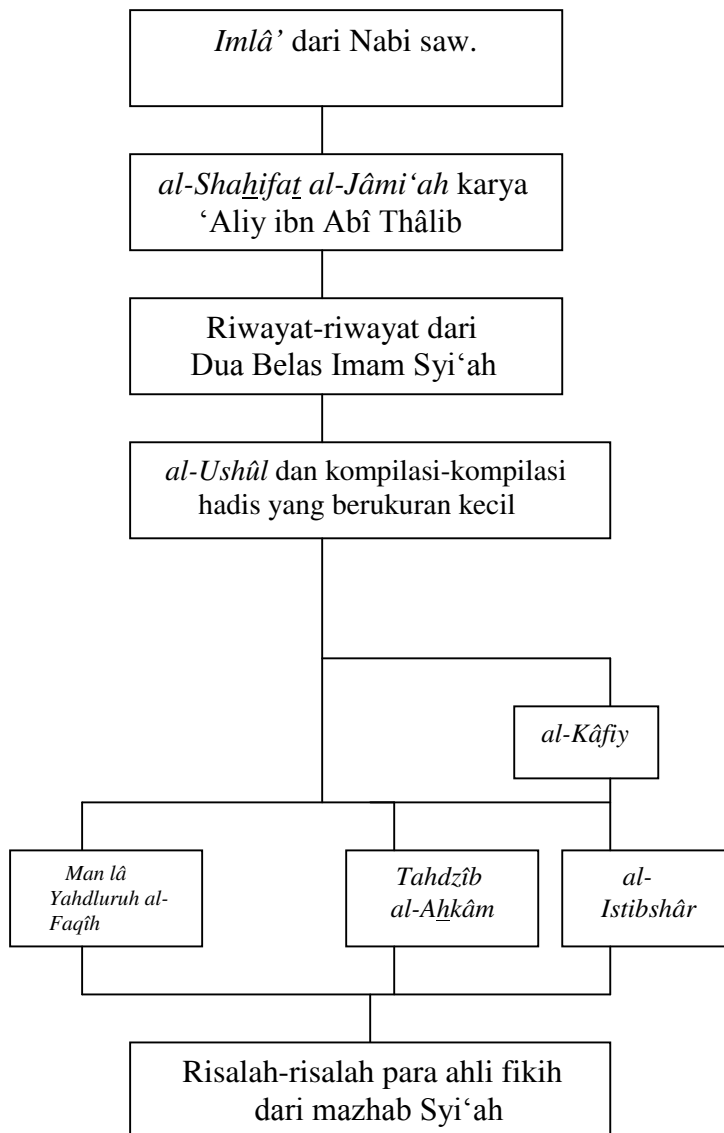
hudûd); dan (22) bab diat (*kitâb al-diyât*).[438] Jumlah hadisnya mencapai 5.555 buah.[439]

Kitab *al-Istibshâr*, bersama *al-Kâfiy*, *Man Lâ Yahdluruh al-Faqîh*, dan *Tahdzîb al-Ahkâm*, diakui sebagai "Empat Kompilasi Hadis Utama" (*al-Kutub al-Arba'ah*). Bagi kaum Syi'ah, keberadaan empat karya utama itu beserta karya-karya kompilasi hadis lainnya dalam skema pengambilan sunnah dapat dilihat pada bagan berikut:[440]

[438] Lihat lebih jauh, Abû Ja'far Muhammad ibn al-Hasan al-Thûsiy, *al-Istibshâr fî Mâ Ukhtulifa min al-Akhbâr*, (Beirut: Dâr al-Adlwâ', 1413 H/1992 M), juz I-IV, h. 1 dan seterusnya.

[439] Data ini diperoleh dari hasil penjumlahan seluruh hadis yang ada pada tiap-tiap juz. Sementara itu, sebagian sumber menyebutkan jumlah hadisnya mencapai 5.511 buah. Lihat Haidar, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 564; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 144; al-Amîn, *al-Syî'ah*, h. 501; Mahmûd, *Amtsâl al-Hadîts*, h. 72; Awliyâ'î, "Science of Hadith", h. 32.

[440] Murtadlâ al-'Askariy, *Ma'âlim al-Madrasatain*, (t.t. : t.p., 1414 H/1993 M), jilid III, h. 323.

Bagan I
Skema Orientasi Pengambilan Sunnah dalam Mazhab Syi'ah

g. *Nahj al-Balâghah*

Kitab *Nahj al-Balâghah* termasuk salah satu karya kompilasi hadis yang ditulis oleh ulama Syi'ah. Sejauh ini, masih terjadi perselisihan tentang siapa sebenarnya penulis kitab *Nahj al-Balâghah*. Ada sebagian pihak yang menyebutkan bahwa penulis kitab itu adalah al-Syarîf al-Radliy,[441] tetapi ada pula sebagian pihak yang beranggapan bahwa penulis kitab itu adalah al-Syarîf al-Murtadlâ (w. 437 H), saudara al-Syarîf al-Radliy.[442] Dari hasil penelitian Imtiyâz 'Aliy 'Arsyiy diperoleh kepastian bahwa penulis kitab *Nahj al-Balâghah* adalah al-Syarîf al-Radliy.[443]

Kitab *Nahj al-Balâghah* memuat kumpulan pernyataan 'Aliy ibn Abî Thâlib yang disusun oleh al-Syarîf al-Radliy. Menurut al-Radliy, pernyataan 'Aliy dalam *Nahj al-Balâghah* dapat dibedakan menjadi tiga bagian utama, yakni: (1) khotbah-khotbah dan instruksi-instruksi; (2) kitab-kitab dan risalah-risalah; dan (3) kata-kata hikmah dan nasehat.[444] Banyak pihak yang meyakini bahwa apa yang termuat dalam kitab ini benar-benar berasal dari 'Aliy. Akan tetapi, menurut Ibn Khallikân, ada yang mengatakan bahwa kandungan isi kitab *Nahj al-Balâghah* pada dasarnya bukanlah

---

441 Nama lengkapnya adalah al-Syârif al-Radliy Dzû al-<u>H</u>usbîn Abû al-<u>H</u>asan Mu<u>h</u>ammad ibn Thâhir Dzî al-Munqabatîn Abî A<u>h</u>mad al-<u>H</u>usain ibn Mûsâ ibn Mu<u>h</u>ammad ibn Mûsâ ibn Ibrâhîm ibn Mûsâ ibn Ja'far ibn Mu<u>h</u>ammad ibn 'Aliy ibn al-<u>H</u>usain ibn 'Aliy ibn Abî Thâlib. Dia dilahirkan pada 359 H dan wafat pada 406 H dalam usia 47 tahun. Lihat al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm,* juz XVII, h. 286; Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, jilid IV, h. 414; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid IX, h. 216; Brockelmann, *Târîkh al-Adab*, juz II, h. 62.

442 Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, jilid III, h. 313; Brockelmann, *Târîkh al-Adab*, juz II, h. 64. Pendapat yang benar, menurut Brockelmann, kitab itu disusun oleh al-Syarîf al-Murtadlâ. Lihat Brockelmann, *Târîkh al-Adab*, juz II, h. 64.

443 Seperti dikutip dalam Mu<u>h</u>ammad A<u>h</u>mad 'Âsyûr dan Mu<u>h</u>ammad Ibrâhîm al-Bannâ, "Nahj al-Balâghah: Dirâsa<u>t</u> al-Târîkhiyah", dalam al-Syarîf al-Radliy, *Nahj al-Balâghah*, disyarah oleh Syaikh Mu<u>h</u>ammad 'Abduh, (t.t.: Dâr wa Mathâbi' al-Su'ab, t.th.), juz I, h. 5.

444 al-Syarîf al-Radliy, *Nahj al-Balâghah*, disyarah oleh Syaikh Mu<u>h</u>ammad 'Abduh, (Kairo: Dâr al-<u>H</u>adîts, 1424 H/2004 M), h. 12-13.

pernyataan 'Aliy, melainkan suatu dipalsukan oleh penulisnya sendiri yang kemudian disandarkan kepada beliau.[445] Al-Dzahabiy juga menilai bahwa isi kandungan kitab *Nahj al-Balâghah* telah dipalsukan oleh penulisnya dengan mengatasnamakan 'Aliy.[446] Lebih jauh, ada sebagian pengkaji yang menilai bahwa kandungan materi kitab tersebut tidak mencerminkan bentuk sastra (*adab*) yang dimiliki oleh Imam 'Aliy. Hal itu didasari oleh beberapa alasan: (1) karya sastra dan sejarah yang muncul sebelum al-Radliy nihil dari sejumlah besar materi yang terkandung dalam kitab *Nahj al-Balâghah*; (2) ada sebagian isi khotbah dalam kitab itu mengandung butir-butir pemikiran yang tidak sesuai dengan zaman 'Aliy, bentuk kalimat yang panjang-panjang juga tidak dijumpai waktu itu, susunan kalimat dalam kitab itu sebagiannya bersajak, padahal tidak mungkin 'Aliy menuliskan khotbah-khotbahnya dalam bentuk sajak karena Nabi saw. sendiri melarang untuk bersajak, lagi pula dalam kitab itu terdapat pola dan gaya bahasa (*uslûb*) sufi ataupun istilah-istilah keilmuan yang tidak pernah ditemukan kecuali pada masa-masa belakangan; (3) ada sebagian isi kandungan kitab itu yang memuat celaan terhadap sahabat, misalnya dalam salah satu khotbahnya yang dikenal dengan khotbah *al-syiqsyiqiyyah* (busa unta).[447]

Namun demikian, alasan-alasan itu telah ditolak oleh para sarjana yang memakai kitab *Nahj al-Balâghah* sebagai rujukan, meski tak dapat disangkal bahwa sebagian isi kitab itu mengandung ungkapan-ungkapan yang terasa asing bagi sastra Imam 'Aliy, sebagaimana halnya sebagian ungkapannya telah sampai ke berbagai daerah, dalam waktu lama, lalu ada yang

---

445 Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, jilid III, h. 313.

446 Seperti dikutip dalam 'Âsyûr dan al-Bannâ, "Nahj al-Balâghah", h. 5.

447 'Âsyûr dan al-Bannâ, "Nahj al-Balâghah", h. 7. Menyangkut materi khotbah *al-syiqsiqiyyah*, lihat al-Radliy, *Nahj al-Balâghah*, h. 27-32; Ibn Abî al-Hadîd, *Syarh Nahj al-Balâghah*, (Beirut: Dâr al-Fikr li al-Jamî', 1388 H), jilid I. 50-70. Bagian lain dari materi kitab *Nahj al-Balâghah* yang dinilai palsu oleh sarjana hadis, lihat Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimy, *Qawâ'id al-Tahdîts min Funûn Mushthalah al-Hadîts*, (Mesir: 'Îsâ al-Halabiy, t. th.), h. 162-163.

menambahkan secara paksa sesuatu yang pada dasarnya tidak berasal dari 'Aliy ibn Abî Thâlib. Sementara itu, menyangkut tudingan bahwa karya-karya sastra dan sejarah sebelum al-Syarîf al-Radliy kosong dari sebagian besar isi kitab *Nahj al-Balâghah,* maka hal itu tidak dapat diterima. Pasalnya, sejarawan al-Mas'ûdiy pernah melaporkan keberadaan khotbah 'Aliy yang jumlahnya mencapai 480 buah lebih. Demikian juga, menyangkut kritikan seputar gaya bahasa (*uslûb*) dan butir-butir pemikiran yang tidak sesuai dengan zaman dan karakteristik sastra Imam 'Aliy, maka telah dijawab bahwa bukan hal yang mustahil jika 'Aliy menggunakan bentuk sajak, dan dia sendiri telah lama bergaul dengan Nabi saw. bahkan sejak kecil, sehingga cukup mengerti bentuk-bentuk yang berlaku dan aturan yang benar. Ungkapan-ungkapannya yang panjang juga bukan mustahil termasuk bagian dari gaya bahasa 'Aliy. Sementara tentang istilah-istilah keilmuan yang tidak pernah dijumpai selain pada masa-masa belakangan, maka dapat dipastikan bahwa sebagian istilah itu termasuk sesuatu yang dimasukkan secara paksa dalam khotbah-khotbah dan pernyataan 'Aliy.[448] Selain itu, menyangkut kritikan bahwa ada sebagian ungkapan dalam kitab *Nahj al-Balâghah* yang berisi celaan terhadap sahabat, maka telah dijawab oleh sebagian sarjana Syi'ah bahwa perbedaan pandangan antara 'Aliy dan sahabat lainnya dalam hal kekhalifahan bukanlah rahasia, sehingga singgung-menyinggung di antara mereka tidak harus dianggap sebagai suatu yang asing.[449] Jadi, mungkin saja terdapat sebagian isi kitab *Nahj al-Balâghah*—sebagaimana halnya hadis Nabi saw.—telah dipalsukan oleh orang atau kelompok tertentu dalam perjalanan sejarahnya, namun hal ini tidak menjadi bukti bahwa seluruh isi kitab itu adalah palsu.

---

[448] 'Âsyûr dan al-Bannâ, "Nahj al-Balâghah", h. 7-8.

[449] Lihat komentar Syed Ali Reza dalam Syarîf al-Radliy, *Puncak Kefasihan: Pilihan Khotbah, Surat, dan Ucapan Amirul Mukminin 'Ali ibn Abi Thalib*, terj. Muhammad Hasyim Assagaf, (Jakarta: Lentera, 1997), h. 20.

Dengan melihat perjalanan historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis sebagaimana diuraikan di atas, dan juga pemaparan panjang sebelumnya, dapat diketahui bahwa ada perbedaan tertentu dalam karya kompilasi hadis yang ditulis oleh kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Sejumlah sarjana menilai bahwa faktor mazhab atau aliran menjadi penyebab utama munculnya perbedaan itu. Gibb, misalnya, menyebutkan bahwa aliran yang berbeda-beda dalam Islam cenderung menggunakan koleksi-koleksi hadis tersendiri yang berasal dari mereka, termasuk kaum Syi'ah yang telah menyusun karya-karya standar mereka sendiri, dan tidak mau mengakui hadis-hadis dari kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.[450]

Lebih jauh, menurut Arkoun, perbedaan yang mencolok antara kompilasi-kompilasi hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah—termasuk juga Khawarij—pada dasarnya merujuk kepada akar kultural yang berbeda dari masing-masing kelompok yang bersaing untuk memonopoli hadis dan mengontrolnya. Hadis itu sendiri telah menjadi unsur persyaratan bagi legitimasi kekuasaan khalifah Sunni, yang terus memperoleh oposisi ketat dari golongan Syi'ah dan Khawarij. Tujuan akhir dari persaingan itu adalah menguasai pucuk pimpinan masyarakat Islam, baik melalui jalur *khilâfah* maupun *imâmah*. Persaingan itu tampak jelas dalam berbagai hal, termasuk judul-judul dari tiap-tiap kompilasi hadis yang mencerminkan kemuliaan atau keagungan masing-masing golongan atas golongan lainnya, dan masing-masing golongan menganggap kompilasi hadis milik golongan lainnya tidak sah dan palsu.[451]

Hassan Hanafi pada dasarnya menyetujui jika *tadwîn* hadis tidak dapat dilepaskan dari kepentingan kelompok. Dalam melakukan pengumpulan hadis, ulama seperti al-Bukhâriy dan Muslim tidak terlepas dari praduga bahwa ada kepentingan untuk

[450] Gibb, *Mohammedanism*, h. 59.

[451] Arkoun, *al-Fikr al-Islamây*, h. 101-102; Arkoun, *Rethinking Islam*, h. 45.

menetapkan otoritas mereka sendiri, yakni kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah. Begitupun kaum Syi'ah sebagai kelompok oposisi juga mempunyai kumpulan hadis yang mendukung dan membenarkan klaim politis mereka.[452]

Sementara itu, Ali Ahmad al-Salus menilai bahwa kemunculan kitab-kitab hadis dari beberapa sekte dalam Islam yang memiliki akidah tertentu belum lagi terjadi, kecuali setelah sekte-sekte itu sendiri mapan dari segi akidah dan menancapkan pengaruh kepada para pengikutnya. Hal demikian tidak dapat dihindari karena kitab-kitab itu disusun untuk menguatkan akidah mereka dan mengajak orang lain untuk masuk ke dalam akidah mereka. Bahkan, menurut al-Salus, terdapat suatu fase antara kokohnya akidah tiap-tiap sekte dengan penyusunan kitab hadis mereka yang disebut dengan fase pembuatan riwayat. Mereka meriwayatkan dan menjadikannya sebagai hujah sebelum dihimpun dalam sebuah kitab.[453] Sedangkan di sisi lain, Rasul Ja'fariyan mengakui bahwa sejarah hadis Syi'ah berbeda dengan hadis Sunni. Perbedaan itu timbul karena keteguhan kaum Syi'ah terdahulu dalam menuliskan hadis dan secara khusus karena keyakinan mereka atas kepemimpinan para imam Ahli Bait yang kehadirannya tetap berlangsung hingga pertengahan abad III H/IX M.[454]

Sejumlah pandangan yang telah diutarakan secara umum mengakui bahwa faktor aliran merupakan penyebab utama bagi munculnya perbedaan sejarah kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis di kalangan umat Islam. Namun demikian, selalu disadari bahwa tidak ada proses sejarah yang dapat diterangkan dengan

---

[452] Hassan Hanafi, "Pengantar", dalam Kassim Ahmad, *Hadis Ditelanjangi: Sebuah Re-evaluasi Mendasar atas Hadis*, terj. Asyrof Syarifuddin, (t.t.: Trotoar, 2006), h. xx.

[453] al-Salus, *Ensiklopedi Sunnah-Syiah*, jilid II, h. 91.

[454] Ja'fariyan, *Penulisan dan Penghimpunan Hadis*, h. 8.

faktor tunggal.[455] Ahmad Lutfi Fathullah, seorang sarjana hadis, tidak menolak jika muncul anggapan bahwa perbedaan akidah dalam aliran-aliran Islam telah memberikan dampak terhadap perbedaan hadis yang diakui oleh masing-masing kelompok. Kelompok Sunni, misalnya, hanya berpegang pada riwayat-riwayat Sunni saja, kelompok Syi'ah hanya mengakui hadis-hadis riwayat mereka saja, dan demikian seterusnya. Namun, menurutnya, perbedaan yang sesungguhnya tidaklah seekstrem dengan yang digambarkan. Jika anggapan tersebut diterima sepenuhnya, maka dapat memberikan kesan bahwa hadis tidak terjaga, masing-masing kelompok cenderung egois dan hanya mementingkan kelompoknya sendiri. Lebih jauh lagi, hadis-hadis yang ada banyak dibuat oleh kelompok tertentu untuk kepentingan mazhab sendiri dan mendiskreditkan mazhab yang berseberangan dengannya. Dampak terbesar dari anggapan seperti itu adalah hadis-hadis yang ada tidak bisa dipertanggungjawabkan otentisitasnya karena telah dibuat atau dipalsukan oleh mazhab tertentu untuk kepentingan mereka.[456]

Lutfi Fathullah boleh jadi benar dalam hal ini. Meskipun perbedaan mazhab dianggap sebagai salah satu faktor penyebab bagi munculnya kompilasi-kompilasi hadis yang berbeda antara aliran-aliran dalam Islam, tidak selalu hal itu membawa kepada perbedaan dalam penyusunan karya kompilasi hadis di antara aliran-aliran yang ada. Sejumlah aliran kalam, seperti Murjiah, Jabariyah, Qadariyah, dan Muktazilah, sejauh ini tidak pernah diungkapkan memiliki karya kompilasi hadis tersendiri, kendati ada beberapa aliran tertentu—misalnya Khawarij, Syi'ah, dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah—yang mempunyai tradisi *tadwîn* hadis sendiri-sendiri. Jadi, perbedaan mazhab di antara sebagian aliran dalam Islam memang telah menyebabkan terjadinya perbedaan

---

[455] Kontowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), h. 90.

[456] Ahmad Lutfi Fathullah, "Pengaruh Aqidah dalam al-Jarh wa al-Ta'dil", *Al-Insan*, no. 2, vol. 1, 2005, h. 35.

dalam penyusunan karya kompilasi hadis yang diakui mereka, namun bagi sebagian aliran lainnya tidaklah membawa perbedaan seperti itu. Satu hal yang patut dilacak di sini adalah mengapa perbedaan mazhab antara Khawarij, Syi'ah, dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah telah melahirkan karya-karya kompilasi hadis yang berbeda, sementara bagi aliran-aliran lainnya tidaklah demikian.

Jika ditelusuri pada akar sejarahnya, kemunculan ketiga aliran itu—Khawarij, Syi'ah, dan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah—pada dasarnya lebih banyak bersentuhan dengan persoalan politik. Bahkan, menurut catatan Abû Zahrah, Khawarij dan Syi'ah masuk dalam aliran-aliran politik Islam (*al-madzâhib al-siyâsiyyah*), berbeda misalnya dengan kelompok Murjiah, Jabariyah, Qadariyah, dan Muktazilah yang sejauh ini memang dikenal sebagai aliran-aliran teologi Islam (*al-madzâhib al-i'tiqâdiyyah*).[457]

Menurut pengamatan beberapa ahli, aliran Khawarij lahir setelah terjadinya peristiwa *taḫkîm* (arbitrase).[458] Kesediaan 'Aliy menerima *taḫkîm* (arbitrase) yang diajukan Mu'âwiyah telah menyebabkan sebagian pengikutnya keluar dari barisan yang kemudian dalam sejarah dikenal dengan nama Khawarij. Sementara itu, di kalangan para pengamat belum terjadi kesepakatan mengenai awal kemunculan Syi'ah (pendukung setia 'Aliy). Ada beberapa momen penting yang dianggap telah menandai kemunculan awal Syi'ah, yakni peristiwa kematian Nabi

---

[457] Abû Zahrah, *al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, h. 49-264. Meski begitu, Abû Zahrah menyadari bahwa aliran-aliran politik Islam itu pun memiliki pandangan-pandangan teologi dan bahkan fikih. Kelompok Syi'ah, misalnya, selain dikenal sebagai aliran politik, juga memiliki metode tertentu dalam pembahasan teologi, dan kemudian membawa implikasi lebih jauh terhadap mazhab fikih Syi'ah yang disebut dengan fikih Ja'fariyah dan Zaidiyah. Begitupun golongan Khawarij, di samping sebagai aliran politik, juga memiliki pandangan-pandangan di bidang teologi, dan pada gilirannya memberikan pengaruh terhadap mazhab fikih Khawarij yang dikenal dengan fikih Ibadliyah. Lihat Abû Zahrah, *al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, h. 49-50.

[458] al-Juhaniy, *al-Mausû'aṯ al-Muyassaraṯ*, jilid I, h. 52; Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 244-245; Jâliy, *Dirâsaṯ 'an al-Firaq*, h. 51.

saw., huru-hara (kekacauan) di akhir pemerintahan 'Utsmân ibn 'Affân, *ta<u>h</u>kîm* (arbitrase) dan diikuti dengan keluarnya kelompok Khawarij, serta terbunuhnya <u>H</u>usain ibn 'Aliy di Karbala.[459] Meski masih terjadi silang pendapat, yang jelas kemunculan Syi'ah amat dipengaruhi oleh persoalan politik. Bahkan, menurut pengamatan Gibb, dalam sejarahnya yang awal golongan Syi'ah lebih menampakkan diri sebagai gerakan revolusi sosial melawan kaum Sunni sebagai kelas penguasa ketimbang oposisi teologis terhadap doktrin-doktrin Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.[460] Golongan Khawarij dan Syi'ah sendiri bertentangan secara diametral dalam doktrin politik dan teologi mereka. Di luar golongan Khawarij dan Syi'ah yang berseberangan itu, terdapat kelompok Jumhur (mayoritas) yang mendukung ide persatuan (*jamâ'ah*) dan tidak terseret pada pandangan kaum Khawarij ataupun Syi'ah.[461] Kelompok moderat itulah yang kelak dikenal dengan nama Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.

Dalam perkembangan sejarahnya, aliran Khawarij, Syi'ah, maupun Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah, terbukti mempunyai karya kompilasi hadis yang berbeda satu sama lain. Maka dapat dipertanyakan, apakah perbedaan itu merupakan suatu yang kebetulan saja atau sangat terkait dengan doktrin politik mereka? Bagaimanapun perbedaan doktrin politik—atau juga teologi—dari aliran-aliran itu sedikit banyak telah membawa pengaruh terhadap pandangan keagamaan, termasuk dalam bidang fikih atau bahkan dalam persoalan hadis.[462] Karena itulah, menurut Hamidullah, perbedaan pandangan seputar persoalan hadis bersifat inter-sektarian. Dia pun menulis, "*The difference of opinion*

---

[459] A<u>h</u>mad Ma<u>h</u>mûd Shub<u>h</u>iy, *Fî 'Ilm al-Kalâm: Dirâsa<u>t</u> Falsafiyyah*, (Iskandariyah: Dâr al-Kutub al-Jâmi'iyah, 1969), h. 298.

[460] Gibb, *Mohammedanism*, h. 83.

[461] Abû Zahwu, *al-<u>H</u>adîts wa al-Mu<u>h</u>additsûn*, h. 82.

[462] Abû Zahwu, *al-<u>H</u>adîts wa al-Mu<u>h</u>additsûn*, h. 83.

about Hadîth is inter-sectarian. Differences of opinion exist between the sects as well as within the members of each sect."[463]

Hamidullah lebih lanjut mengajukan analisis bahwa perbedaan antara karya-karya kompilasi hadis, khususnya yang ditulis oleh kaum Sunni dan Syi'ah, pada dasarnya hanya terletak pada sanad (*chain of narrators*), dan bukan pada persoalan substansial menyangkut materi hadis (*contents of the traditions*).[464] Namun sayang, hal itu belum mampu memberikan penjelasan secara meyakinkan tentang adanya kesenjangan antara jalur periwayatan (sanad) hadis yang digunakan oleh ulama Sunni dan Syi'ah.

Berbeda dengan apa yang diungkapkan Hamidullah, kajian ini berusaha membuktikan bahwa perbedaan yang terjadi antara karya-karya kompilasi hadis yang disusun oleh ulama Sunni dan Syi'ah—atau bahkan juga Khawarij—bukan sekadar menyangkut masalah sanad, tetapi lebih jauh ada persoalan ideologis dan politis yang tersembunyi di balik penulisan karya-karya itu. Hourani menyatakan bahwa perdebatan politis dan teologis pada tiga abad pertama telah mengambil manfaat dari hadis, dan bahkan pada tingkat yang lebih luas pihak-pihak yang terlibat dalam perdebatan itu juga menyusun kumpulan hadis.[465] Begitupun al-Jâbiriy menandaskan, "Tidak ada pilihan lain kecuali mengakui bahwa di balik proses kodifikasi dengan beragam bentuknya, terdapat latar belakang pertarungan sosial politik dan ideologis.[466]

Sejarah telah menunjukkan bahwa pertarungan antar faksi politik Islam menjadi penyebab munculnya aksi pemalsuan hadis. Kelompok Syi'ah Rafidlah, sebagai salah satu faksi politik Islam, misalnya dilaporkan telah membuat begitu banyak hadis palsu

---

[463] Hamidullah, *The Emergence of Islam*, h. 51.

[464] Hamidullah, *The Emergence of Islam*, h. 51-54.

[465] Albert Hourani, *Sejarah Bangsa-bangsa Muslim*, terj. Irfan Abubakar, (Bandung: Mizan, 2004), h. 154.

[466] al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, h. 113.

untuk mendukung klaim politis dan ideologis mereka.[467] Sementara di sisi lain, sebagian kecil kelompok Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah terlibat dalam pemalsuan hadis untuk menandingi klaim politis dan ideologis kaum Syi'ah.[468] Begitupun golongan Khawarij dikabarkan telah membuat hadis palsu meski jumlahnya sangat sedikit, karena menurut pandangan mereka orang yang melakukan kebohongan adalah kafir.[469] Sehingga dari sini tidak berlebihan jika Fazlur Rahman menandaskan bahwa di antara faksi-faksi politik yang saling berseberangan berusaha mempengaruhi opini publik melalui media hadis dan menggunakan nama dari otoritas-otoritas hadis yang agung. Hal itu merupakan fakta yang tak dapat disangkal oleh siapa pun yang mengetahui sejarah Islam awal.[470]

Meski demikian, pengaruh hadis palsu dalam karya-karya kompilasi hadis utama barangkali tidak sebesar apa yang diduga oleh sebagian orang, karena para penghimpun hadis telah melakukan seleksi secara ketat untuk memisahkan hadis-hadis yang asli dari yang palsu. Pengaruh doktrin politik atau teologi dari tiap-tiap aliran itu justru dapat diamati dalam kasus periwayatan, penyeleksian, dan penghimpunan hadis. Akibat perpecahan politik yang terjadi pada akhir kekuasaan *al-khulafâ' al-râsyidûn*, kelompok Syi'ah hanya mau mengakui hadis-hadis yang diterima dari Ahli Bait (keluarga Nabi saw.) dan pengikut setia 'Aliy ibn Abî Thâlib.[471] Mereka pun menganggap hadis-hadis yang

---

[467] Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 206; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 92-98; al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ*, h. 80-81; al-Khathîb, *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*, h. 195-198; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 418-419; Abdul Ghaffar, *Criticism of Hadith*, h. 35-37.

[468] al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ*, h. 81; 'Abd al-Muththalib, *Tautsîq al-Sunnat*, h. 64.

[469] Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 86-87; 'Abd al-Muththalib, *Tautsîq al-Sunnat*, h. 65; Musfir 'Azmullâh al-Dâminiy, *Maqâyîs Naqd Mutûn al-Sunnah*, (Riyadl: t.p.,1414 H/1984 M), h. 31.

[470] Fazlur Rahman, *Islam*, h. 49.

[471] Muhammad al-Husain Âlu Kâsyif al-Ghithâ', *Ashl al-Syî'ah*, h. 83; Jâliy, *Dirâsat 'an al-Firaq*, h. 240.

berasal dari para imam Ahli Bait sepenuhnya otoritatif.[472] Lebih jauh, kelompok Syi'ah mau menerima riwayat-riwayat dari sahabat tertentu yang dikenal sebagai pendukung setia 'Aliy ibn Abî Thâlib, misalnya Salmân al-Fârisiy, 'Ammâr ibn Yâsir, Abû Dzâr al-Ghiffâriy, al-Miqdâd ibn al-Aswad, Jâbir ibn 'Abdillâh, Ibn Taihân, 'Abdullâh ibn Mas'ûd, Khudzaifah ibn al-Yamân, serta Abû Râfi', tetapi sebaliknya mereka menolak hadis-hadis yang diriwayatkan oleh mayoritas sahabat, dan bahkan mereka secara pedas mencaci-maki para periwayat hadis, seperti Abû Hurairah, Samurah ibn Jundub, 'Amr ibn al-'Âsh, al-Mughîrah ibn Syu'bah, 'Urwah ibn al-Zubair, dan lainnya.[473] Begitupun dalam proses periwayatan ataupun penyeleksian hadis, mereka umumnya menilai lemah periwayat-periwayat yang berasal dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, dan sebaliknya menerima periwayatan kaum Syi'ah dari Ahli Bait.[474] Akan tetapi, harus segera dicatat bahwa Syi'ah bukanlah suatu entitas yang tunggal. Sepanjang perjalanan sejarahnya, aliran Syi'ah telah terpecah menjadi banyak sekte. Antara satu sekte dengan sekte lainnya sering kali terjadi perbedaan paham. Tanpa pemahaman secara tepat atas perbedaan itu boleh jadi akan memunculkan kesalahan

---

[472] Muhammad Ridlâ al-Muzhaffar, *Ushûl al-Fiqh fî Mabâhits al-Alfâzh wa al-Mulâzamât al-'Aqliyyah.* (Qum: Markaz Intsyârât Daftar bi Tablîghât al-Islâmiy Hauzat al-'Ilmiyah, 1419 H), juz I, h. 63; Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 202; 'Abd al-Muththalib, *Tautsîq al-Sunnat*, h. 17; Jâliy, *Dirâsat 'an al-Firaq*, h. 241; R. Marston Speight, "Hadith", dalam John L. Esposito *et al.* (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, (New York: Oxford University Press, 1995), vol. II, h. 84.

[473] Jâliy, *Dirâsat 'an al-Firaq*, h. 240. Hal itu barangkali searah dengan laporan yang menyebutkan bahwa bagi kaum Syi'ah (Rafidlah) hampir seluruh sahabat telah murtad, kecuali hanya tersisa tiga hingga belasan orang. Lihat Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz I, h. 25; Syâkir, *al-Bâ'its al-Hatsîs*, h. 177; al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ*, h. 124. Sementara kaum Syi'ah Imamiyah, menurut informasi Kâsyif al-Ghitâ', telah menolak periwayatan hadis dari Abû Hurairah, Samurah ibn Jundub, Marwân ibn al-Hakam, 'Amrân ibn Haththân al-Khârijiy, dan 'Amr ibn al-'Âsh. Lihat Kâsyif al-Ghithâ', *Ashl al-Syî'ah wa Ushûluhâ*, h. 84.

[474] Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 210; al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ*, h. 202.

persepsi. Kesalahan yang sering terjadi, menurut Rasul Ja'fariyan, adalah kebiasaan mencampuradukkan keyakinan dan ajaran semua golongan Syi'ah, tanpa pandang bulu. Misalnya, mereka tidak membedakan antara Syi'ah Ghulat (ekstrem) dan Syi'ah Mu'tadilin (moderat). Hal ini tentu saja mengakibatkan adanya satu keyakinan kelompok tertentu yang dinisbahkan kepada kelompok lainnya, padahal kelompok kedua tidak memiliki keyakinan demikian.[475]

Dalam komunitas Syi'ah itu, misalnya, terdapat sekte Imamiyah dan Zaidiyah yang diakui memiliki pandangan teologis relatif moderat.[476] Berbeda sekali dengan sekte Kaisaniyah, Muallihah, dan Hululiyah yang rata-rata berpandangan ektrem.[477] Sekte Imamiyah berpendirian bahwa para sahabat—seperti halnya manusia lainnya—dapat dikategorikan sebagai berikut: (1) sebagiannya merupakan orang-orang yang diakui keadilannya, termasuk di dalamnya adalah para ulama dan periwayat hadis; (2) sebagiannya adalah para pembangkang, orang-orang munafik, ataupun ahli-ahli maksiat; dan (3) sebagiannya lagi merupakan orang-orang yang hal-ihwalnya tidak diketahui (*majhûl al-<u>h</u>âl*).[478] Lebih lanjut, menyangkut periwayatan hadis yang berasal dari kelompok non-Imamiyah setidaknya muncul tiga arus pendapat yang berbeda: (1) ditolak periwayatannya secara mutlak; (2) diterima periwayatannya sejauh mereka dinilai *tsiqah* dan terpuji oleh kaum Imamiyah; dan (3) diterima periwayatannya sejauh mereka dinilai *tsiqah* dan terpuji, serta mata-rantai periwayat, baik sebelum maupun sesudahnya, berasal dari kelompok Imamiyah.[479]

---

[475] Syaikh Rasul Ja'fariyan, *Menolak Isu Perubahan al-Quran*, terj. Abdurrahman, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1412 H/1991 M), 115.

[476] Syed Husain M. Jafri, "Shî'î Islam: Historical Overview", dalam John L. Esposito *et al.* (ed.), *The Oxford Encyclopedia*, vol IV, h. 59; Syaikh Rasul Ja'fariyan, *Menolak Isu*, h. 116.

[477] Ja'fariyan, *Menolak Isu*, h. 116.

[478] <u>H</u>aidar, *al-Imâm al-Shâdiq*, jilid I, h. 591-592.

[479] Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 311.

Pandangan mereka secara umum tercermin dalam karya-karya kompilasi hadis yang mereka tulis. Kelompok Syi'ah Imamiyah, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, mempunyai empat karya hadis utama yang dikenal dengan "*al-Kutub al-Arba'ah*". Di dalamnya termuat hadis-hadis yang diriwayatkan dari jalur Ahli Bait atau sahabat-sahabat tertentu yang otoritasnya diakui. Sikap yang agak moderat pun tercermin dalam kitab-kitab hadis Syi'ah itu. Misalnya saja, dalam *al-Kâfiy*—kitab yang paling sahih di antara karya-karya hadis Syi'ah lainnya—dilaporkan terdapat ribuan periwayat yang bukan berasal dari kelompok Imamiyah.[480]

Sementara itu, sekte Zaidiyah mempunyai pandangan seputar sahabat yang jauh lebih moderat dibanding dengan sekte-sekte Syi'ah lainnya. Mereka tidak mau mengkafirkan para sahabat ataupun mencaci-maki mereka,[481] dan menganggap sah kekhalifahan Abû Bakr dan 'Umar serta mengakui keutamaan mereka.[482] Sekte Zaidiyah mempunyai karya kompilasi hadis yang

---

[480] Ada laporan yang menyebutkan bahwa dalam kitab *al-Kâfiy* karya al-Kulainiy di antaranya tercantum hadis *muwatstsaq* sebanyak 1.118 buah, hadis *qawiy* berjumlah 302 buah, dan hadis daif sebanyak 9.485 buah. Lihat Syaikh Ja'far al-Sub<u>h</u>âniy, *'Ilm al-Rijâl*, h. 357. Dalam pandangan kaum Syi'ah Imamiyah, hadis *muwatstsaq* adalah hadis yang sanadnya bersambung kepada orang yang maksum, dan pada mata-rantai transmisinya terdapat periwayat yang rusak akidahnya (non-Imamiyah), namun dinyatakan *tsiqah* oleh kelompok Syi'ah Imamiyah, serta periwayat-periwayat lainnya dinyatakan *tsiqah*. Hadis *qawiy*, yang terkadang disamakan dengan *muwatstsaq*, adalah hadis yang sebagian periwayat atau seluruh periwayat dalam sanad merupakan orang-orang yang terpuji dari kalangan non-Imamiyah, dan tidak ada seorang pun yang melemahkan hadisnya. Sementara hadis daif adalah hadis yang dalam sanadnya terdapat orang-orang yang tercela karena fasik atau yang sejenisnya, ataupun tidak diketahui hal-ihwalnya. Boleh jadi kebanyakan mereka juga berasal dari kelompok non-Imamiyah karena bagi kaum Imamiyah orang-orang dari luar mazhabnya dianggap telah rusak akidahnya. Untuk lebih jelasnya seputar pengertian hadis-hadis tersebut, lihat al-'Askariy, *Ma'âlim al-Madrasatain*, jilid III, h. 240-241; al-Sub<u>h</u>âniy, *'Ilm al-Rijâl*, h. 357; al-Salus, *Ensiklopedi Sunnah-Syiah*, jilid II, h. 129-130.

[481] Jâliy, *Dirâsa<u>t</u> 'an al-Firaq*, h. 248.

[482] Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 258; al-Sibâ'iy, *al-Sunna<u>t</u> wa Makânatuhâ*, h. 124.

dikenal dengan *Musnad* Imam Zaid. Gambaran isi karya itu secara umum telah dijelaskan sebelumnya.

Berbeda dengan Syi'ah, golongan Khawarij berpendirian bahwa seluruh sahabat berpredikat adil sebelum terjadinya fitnah (perang saudara), tetapi kemudian mereka mengkafirkan 'Aliy ibn Abî Thâlib, 'Utsmân ibn 'Affân, orang-orang yang ikut dalam Perang Unta, dua belah pihak yang terlibat dalam peristiwa *tah̲kîm* (arbitrase), dan orang-orang yang menyetujui atau membenarkannya. Sejak itulah mereka menolak hadis-hadis yang diriwayatkan oleh mayoritas sahabat.[483] Bahkan, sekte tertentu dari golongan Khawarij mengkafirkan orang-orang Islam yang berada di luar mazhabnya.[484] Sehingga dapat diduga jika mereka juga menolak periwayatan hadis yang berasal dari luar kelompok. Namun, golongan Khawarij, sebagaimana halnya Syi'ah, bukanlah suatu entitas yang tunggal. Ada sekte-sekte tertentu dari kelompok Khawarij yang berpandangan ekstrem, namun ada pula sebagian yang berpaham lebih moderat.

Dalam kelompok Khawarij, misalnya, muncul sekte Ibadliyah yang memiliki pandangan relatif moderat.[485] Dengan paham moderat seperti itu tidak mengherankan jika 'Abdullâh ibn Ibâdl, pemimpin Ibadliyah, tidak mau mengkuti sekte Azariqah dalam melawan Bani Umayah. Bahkan, ia mempunyai hubungan baik dengan khalifah 'Abd al-Mâlik ibn Marwân. Begitupun, Jâbir ibn Zaid al-Azdiy, pemimpin Ibadliyah setelahnya, mempunyai hubungan baik dengan al-H̲ajjâj, padahal saat itu al-H̲ajjâj dengan

[483] al-Sibâ'iy, *al-Sunnat̲ wa Makânatuhâ*, h. 124.

[484] Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 250.

[485] Mereka beranggapan bahwa orang Islam yang berbuat dosa besar atau yang berseberangan mazhab dengannya bukanlah kufur akidah, namun hanyalah kufur nikmat. Selain itu, mereka juga membolehkan anggota kelompok mereka mengikat tali pernikahan ataupun saling mewarisi dengan pengikut aliran lainnya. Lihat Abû al-Fath̲ Muh̲ammad 'Abd al-Karîm ibn Abî Bakr Ah̲mad al-Syahrastâniy, *al-Milal wa al-Nih̲al*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 132; Muh̲ammad Ah̲mad Abû Zahrah, *al-Madz̲âhib al-Islâmiyyah*, h. 127; al-Subh̲âniy, *Buh̲ûts fî al-Milal*, juz V, h. 260; Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 248.

kerasnya memerangi sekte-sekte Khawarij yang bersikap ekstrem.[486] Sekte Ibadliyah itu mempunyai karya kompilasi hadis yang disebut dengan *Musnad* al-Rabî' ibn Habîb atau *al-Jâmi' al-Shahîh*.[487] Di dalamnya tercantum hadis-hadis yang diriwayatkan dari 'Aliy ibn Abî Thâlib, 'Utsmân ibn 'Affân, 'Â'isyah, Abû Hurairah, Ibn 'Abbâs, Ibn 'Umar, Anas ibn Mâlik, Abû Sa'îd al-Khudriy, Mu'âwiyah, Marwân ibn al-Hakam, dan lainnya.[488] Kalangan Ibadliyah mengklaim bahwa *Musnad* al-Rabî' ibn Habîb merupakan kitab hadis yang paling sahih, dan mereka pun berpandangan bahwa hadis-hadis yang termuat di dalamnya juga terdapat dalam *al-Kutub al-Sittah*. Hal itulah barangkali yang membuat mazhab Ibadliyah lebih dekat dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.[489] Al-Subhâniy, seorang ulama Syi'ah Imamiyah, mengajukan analisis menarik seputar kedekatan itu. Menurutnya, Jâbir ibn Zaid, seorang pemimpin Ibadliyah, pada dasarnya telah mengambil otoritas dari sahabat-sahabat Nabi yang sekaligus juga menjadi sandaran mazhab-mazhab Sunni, seperti Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah. Sehingga tidak mengherankan jika apa yang dikumpulkan Jâbir ibn Zaid dan ulama, fukaha, serta kolektor hadis Ibadliyah, seperti Rabî' ibn Habîb atau lainnya, tidak lain adalah hadis-hadis yang juga diriwayatkan oleh al-Bukhâriy, Muslim, Abû Dâwud, al-Tirmidziy, al-Nasâ'iy, Ibn Mâjah, dan lainnya.[490]

Golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, berbeda dengan Syi'ah dan Khawarij, berpendapat bahwa seluruh sahabat adil,

---

[486] Harun Nasution, *Teologi Islam: Sejarah, Aliran-aliran, Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 21; lihat pula "Ibâdîya", dalam H. A. R. Gibb dan J. H. Kramers (ed.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1961), 143.

[487] Jâliy, *Dirâsat 'an al-Firaq*, h. 78.

[488] Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz I, h. 23; Jâliy, *Dirâsat 'an al-Firaq*, h. 78.

[489] Jâliy, *Dirâsat 'an al-Firaq*, h. 78.

[490] al-Subhâniy, *Buhûts fî al-Milal*, juz V, h. 279.

baik sebelum atau setelah terjadinya fitnah.[491] Sementara itu, mereka mengajukan kritik terhadap para periwayat hadis setelah generasi sahabat. Kritik itu secara nyata diarahkan pada sisi keadilan dan kedabitan periwayat, bukan pada afiliasi mazhab atau aliran. A<u>h</u>mad Amîn mengklaim bahwa perbedaan mazhab telah ikut memberikan pengaruh terhadap persoalan *al-jar<u>h</u> wa al-ta'dîl*. Kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, misalnya, menilai cacat sejumlah besar periwayat dari golongan Syi'ah, sehingga hadis-hadis yang diriwayatkan oleh kaum Syi'ah dari 'Aliy ibn Abî Thâlib juga dianggap tidak sah.[492] Namun, klaim tersebut segera dibantah oleh al-Sibâ'iy. Menurutnya, tidaklah benar jika dikatakan bahwa silang pendapat dalam penerapan *al-jar<u>h</u> wa al-ta'dîl* berangkat dari perbedaan mazhab atau aliran, karena pada dasarnya hal itu dapat berlangsung antar ulama Sunni sendiri ataupun antara ulama Sunni dengan ulama dari mazhab lainnya.[493]

Jika demikian, maka ada satu persoalan yang perlu diklarifikasi menyangkut sikap kaum Sunni terhadap para periwayat hadis yang berafiliasi dengan aliran-aliran tertentu yang dianggap bidah.[494] Sebuah laporan yang bersumber dari Ibn Sîrîn (w. 110 H) menyebutkan, "Pada mulanya orang-orang tidak pernah bertanya tentang sanad sampai terjadinya fitnah. Setelah terjadinya fitnah mereka senantiasa menanyakan sanad untuk dapat menerima hadis yang berasal dari Ahl al-Sunnah dan menolak hadis yang berasal dari pelaku bidah."[495] Namun, sejauh ini di

---

[491] Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istî'âb*, jilid I, h. 19; al-<u>H</u>usain ibn 'Abdillâh al-Thîbiy, *al-Khulâshat fî Ushûl al-<u>H</u>adîts*, (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1405 H/1985 M), h. 123; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 482; Ibn Katsîr, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 122; Syâkir, *al-Bâ'its al-<u>H</u>atsîs*, h. 176-177; al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h. 392-393.

[492] Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 210.

[493] al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ*, h. 203.

[494] al-Khathîb al-Baghdâdiy telah menyebutkan aliran-aliran tertentu yang dianggap bidah, misalnya Qadariyah, Khawarij, dan Rafidlah. Lihat al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat*, h. 120.

[495] Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, h. 7; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat*, h. 122.

kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah secara garis besar berkembang dua arus pendapat yang berbeda menyangkut periwayatan dari pelaku bidah: (1) tidak mau menerima periwayatan dari pelaku bidah secara mutlak, tanpa melihat apa pun jenis bidahnya. Hal itu antara lain dikemukakan oleh Mâlik ibn Anas; (2) mau menerima periwayatan dari pelaku bidah dengan syarat-syarat tertentu. Mereka masih membedakan perbuatan bidah menjadi dua jenis, yakni yang menyebabkan kekafiran bagi pelakuknya dan tidak menyebabkan kekafiran bagi pelakunya. Perbuatan bidah yang menyebabkan kekafiran, maka pelakunya tidak akan diterima periwayatannya. Sedangkan perbuatan bidah yang tidak menyebabkan kekafiran, maka pelakunya masih dibedakan lagi menjadi dua: (a) jika menghalalkan kebohongan untuk membela kepentingan mazhabnya, maka periwayatannya tidak dapat diterima; dan (b) jika tidak menghalalkan kebohongan, menurut sebagian pendapat periwayatannya dapat diterima, baik mereka mengajak orang lain kepada perbuatan bidah atau tidak, sedangkan menurut mayoritas ahli hadis, periwayatan mereka dapat diterima asalkan tidak mengajak orang lain kepada perbuatan bidah, tetapi apabila mereka mengajak orang lain kepada perbuatan bidah, maka periwayatannya tidak dapat diterima.[496] Sikap dan syarat-syarat yang diajukan oleh ulama Sunni ini secara jelas dimaksudkan untuk menghindari kemungkinan terjadinya pemalsuan hadis, bukan atas dasar sektarianisme atau fanatisme mazhab.[497]

Sebagaimana disinggung sebelumnya, golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah mempunyai enam kitab hadis utama yang dikenal dengan "*al-Kutub al-Sittah*". Secara umum kitab-kitab hadis Sunni itu menghimpun riwayat-riwayat yang diterima lewat jalur para sahabat yang otoritasnya diakui oleh kelompok Syi'ah dan

---

[496] al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat*, h. 120-121; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 281-282; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 273.

[497] Fathullah, "Pengaruh Aqidah", h. 37-39.

Khawarij, serta sahabat-sahabat lainnya. Lebih lanjut, dalam kitab-kitab hadis utama Sunni juga ditemukan banyak periwayat yang berasal dari kelompok Syi'ah, Khawarij, Qadariyah, Murjiah, dan Muktazilah.[498] Hal itu tentu tidak mengherankan karena mereka memiliki pandang teologis dan politis yang lebih moderat dan inklusif dibanding dengan kelompok-kelompok lainnya.

Kesimpulan

Sejarah kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis dari babak awal hingga tersusun karya-karya kompilasi hadis utama telah melalui fase-fase historis yang panjang dan rumit, serta banyak diwarnai kontroversi. Kontroversi itu menjadi semakin rumit ketika mempertimbangkan faktor aliran di dalamnya. Setidaknya tiga arus tradisional dalam Islam—Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah, dan Khawarij—mempunyai tradisi *tadwîn* hadis sendiri-sendiri, dan pada gilirannya tiap-tiap aliran mengakui karya kompilasi hadis yang berbeda satu sama lain. Penelitian ini pun menunjukkan bahwa proses *tadwîn* hadis yang bersifat resmi, namun terbatas telah berlangsung sejak periode Nabi saw. Sumber-sumber Sunni dan Syi'ah secara jelas menguatkan bahwa selama periode kenabian telah ada beberapa dokumen hadis, seperti *Kitâb al-Shadaqah*, *Sha<u>h</u>îfa<u>t</u> al-Madînah*, naskah Perjanjian Hudaibiyah, dan surat-surat Nabi saw. Setelah periode kenabian, proses *tadwîn* hadis terus berlanjut pada periode sahabat, tabiin, dan seterusnya, hingga akhirnya berhasil disusun "Enam Kompilasi Hadis Utama" (*al-Kutub al-Sittah*) untuk kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, meliputi: *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* al-Bukhâriy (w. 256 H), *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* Muslim (w. 261 H), *Sunan* Abî Dâwud (w. 275 H), *Jâmi'* al-Tirmidziy (w. 279 H), *Sunan* al-Nasâ'iy (w. 303 H), dan *Sunan* Ibn Mâjah (w. 273 H). Sementara itu, dalam kelompok Syi'ah berhasil disusun "Empat Kompilasi Hadis Utama" (*al-Kutub al-Arba'ah*),

[498] Abû 'Abdillâh Mu<u>h</u>ammad ibn 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Sakhâwiy, *Fat<u>h</u> al-Mughîts bi Syar<u>h</u> Alfiyya<u>t</u> al-<u>H</u>adîts li al-'Iraqiy*, (Kairo: Maktaba<u>t</u> al-Sunnah, 1415 H/1995 M), juz II, h. 66-67; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 284-285; al-Sibâ'iy, *al-Sunna<u>t</u> wa Makânatuhâ*, h. 203; Fathullah, "Pengaruh Aqidah", h. 39.

yakni: *al-Kâfiy fî 'Ilm al-Dîn* karya al-Kulainiy (w. 329 H), *Man lâ Yahdluruh al-Faqîh* karya Ibn Bâbawaih (w. 381 H), *Tahdzîb al-Ahkâm* dan *al-Istibshâr* karya al-Thûsiy (w. 460 H).

Perjalanan historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis, sebagai bagian dari proses sejarah, tentu tidak terlepas dari pengaruh faktor-faktor tertentu. Sejumlah sarjana berasumsi bahwa faktor aliran menjadi penyebab utama munculnya perbedaan sejarah *tadwîn* hadis di kalangan umat Islam. Namun, yang jelas hal itu tidak selalu menggiring kepada perbedaan dalam proses penyusunan karya-karya kompilasi hadis di antara golongan-golongan Islam. Pasalnya, ada aliran-aliran tertentu dalam Islam, seperti Murjiah, Qadariyah, Jabariyah, dan Muktazilah, tidak disebut-sebut mempunyai karya kompilasi hadis tersendiri, meskipun golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah, dan Khawarij, dilaporkan memiliki karya kompilasi hadis yang berbeda satu dengan lainnya. Hasil studi ini menunjukkan bahwa faktor ideologis dan politis justru merupakan penyebab utama bagi munculnya perbedaan sejarah *tadwîn* hadis. Lebih lanjut, karena faktor ideologis dan politis pula terjadi pendiaman secara timbal balik oleh ulama Sunni maupun Syi'ah menyangkut proses *tadwîn* hadis. Sejauh ini, penulisan sejarah *tadwîn* hadis yang dilakukan oleh ulama Sunni cenderung mendiamkan apa yang telah ditulis oleh ulama Syi'ah. Sebaliknya, historiografi tentang *tadwîn* hadis di kalangan Syi'ah juga melakukan hal serupa dengan mendiamkan apa yang telah dihasilkan oleh ulama Sunni.

Bab IV
KERANGKA METODOLOGIS *TADWÎN* HADIS

Selama proses historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis, para ahli hadis (*mu<u>h</u>additsûn*) tampaknya juga berusaha merumuskan perangkat metodologis yang demikian penting artinya bagi kegiatan *tadwîn* hadis. Kegiatan *tadwîn* hadis itu sendiri, meski semula lebih banyak diorientasikan pada proses penulisan atau penghimpunan hadis secara acak—tanpa upaya seleksi dan sistematisasi—dalam perkembangan berikutnya juga melibatkan proses penyeleksian dan sekaligus penyusunan hadis dalam sebuah kompilasi yang lebih sistematis. Jelasnya, *tadwîn* hadis telah mengalami proses evolusi dari sekadar penulisan dalam lembaran-lembaran tertentu, lalu penghimpunan dalam sebuah buku secara acak, sampai penyeleksian dan penyusunan hadis dalam sebuah kompilasi berdasarkan sistematika tertentu. Sehingga tidak heran jika *tadwîn* hadis secara metodologis juga mengalami fase-fase perkembangan dari yang mulanya sederhana hingga mencapai bentuk yang lebih canggih dan rumit.

Ketika telah mencapai fase perkembangan yang lebih matang, kegiatan *tadwîn* hadis melibatkan tiga langkah metodologis yang satu sama lain berjalan saling beriringan: (1) pengumpulan hadis; (2) kritik hadis; dan (3) penyusunan kitab hadis. Dalam hal ini Abû Syuhbah menulis:

يجمعون الأحاديث، وينقدون
ويمحصون، ويؤلفون والمسانيد
الأحاديث كلها تقريبا
يعتبر الذهبى للأحاديث.[1]

---

[1] Mu<u>h</u>ammad ibn Mu<u>h</u>ammad Abû Syuhbah, *Difâ‘ ‘an al-Sunna<u>t</u> wa Radd Syubah al-Mustasyriqîn wa al-Kuttâb al-Mu‘âshirîn*, (Beirut: Dâr al-Jîl, 1411 H/1991 M), h. 23. Sebelum memasuki fase *tadwîn*, tak diragukan lagi, kerangka

'Dan para ulama senantiasa mengumpulkan hadis-hadis Nabi, mengkritik dan mengujinya, serta menyusun kitab-kitab *sha<u>h</u>î<u>h</u>*, *sunan*, maupun *musnad*, sehingga terkumpul hadis-hadis Nabi secara keseluruhannya kira-kira pada abad ketiga yang dianggap sebagai era keemasan hadis dan sunnah.'

Abû Syuhbah juga mengakui bahwa penghimpunan dan kritik hadis dilakukan secara beriringan (*al-jam' wa al-naqd sâra janban ilâ janbin*).[2] Seiring dengan proses pengumpulan hadis, para ulama juga melakukan kritik sanad dan matan. Mereka tidak mau menerima suatu riwayat dari seseorang (nara sumber) sebelum meneliti kualitas keagamaan, kapasitas intelektual, dan integritas pribadinya. Mereka juga mengkritik matan hadis secara ilmiah dengan pemikiran yang matang dan hati-hati, tidak tergesa-gesa dan tidak asal menuding tanpa didasari dalil yang matang.[3] Lebih jauh, Abû Syuhbah mengakui bahwa kegiatan *tadwîn* dilakukan secara terpadu dengan kegiatan kritik dan *al-jar<u>h</u> wa al-ta'dîl*.[4] Bahkan, menurut al-Jâbiriy, *tadwîn* dan *tabwîb* dalam pengertian pengumpulan dan klasifikasi, tidak mungkin dapat terlaksana tanpa adanya proses seleksi, koreksi, pengakhiran dan pengawalan.[5]

Dalam bab ini lebih jauh akan diketengahkan pelacakan metodologis *tadwîn* hadis, khususnya yang terjadi di lingkungan

---

metodologis *tadwîn* hadis sesungguhnya telah lebih awal muncul, namun masih dalam wujud hafalan dan belum dituangkan dalam sebuah karya tulis. Lihat Abû Syuhbah, *Difâ' 'an al-Sunna<u>t</u>*, h. 27.

[2] Mu<u>h</u>ammad Mu<u>h</u>ammad Abû Syuhbah, *Fî Ri<u>h</u>âb al-Sunna<u>t</u> al-Kutub al-Si<u>hh</u>a<u>t</u> al-Sittah*, (Kairo: Majma' al-Bu<u>h</u>ûts al-Islâmiyah, 1969 H), h. 37; Mu<u>h</u>ammad ibn Mu<u>h</u>ammad Abû Syuhbah, *al-Wasîth fî 'Ulûm wa Mushthala<u>h</u> al-<u>H</u>adîts*, (Kairo: Maktaba<u>t</u> al-Sunnah, 1427/2006 M), h. 81.

[3] Abû Syuhbah, *Fî Ri<u>h</u>âb al-Sunna<u>t</u>*, h. 144.

[4] Hal itu tercermin dalam ungkapannya, "*wa qad iqtaranat <u>h</u>araka<u>t</u> al-tadwîn bi <u>h</u>araka<u>t</u> al-naqd wa al-ta'dîl wa al-tajrî<u>h</u> wa al-ta<u>h</u>arrâ 'an al-<u>h</u>aqq wa al-shidq wa al-shawâb*. Lihat Abû Syuhbah, *Difâ' 'an al-Sunna<u>t</u>*, h. 6.

[5] Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj. Imam Khairi, (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), h. 104.

Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Fokus masalah yang hendak dilacak di sini berkisar pada langkah-langkah metodologis yang ditempuh dalam proses *tadwîn* hadis. Langkah pertama, pengumpulan atau pelacakan hadis. Disusul langkah kedua, kritik atau pengujian hadis. Langkah ketiga, penulisan atau penyusunan hadis. Ketiga langkah metodologis ini bagaimanapun telah menjadi penopang utama bagi berlangsungnya kegiatan *tadwîn* hadis.

A. Langkah Pengumpulan Hadis

1. Metode Pengumpulan Sumber dan Jejak Peninggalan Hadis

Secara metodologis, langkah pertama yang mesti dilalui dalam kegiatan *tadwîn* hadis adalah pengumpulan hadis (*jam' al-ahâdîts*) atau meminjam terminologi ahli sejarah disebut dengan pengumpulan sumber (*jam' al-ushûl*) atau heuristik. Langkah ini dapat dipahami sebagai usaha pencarian dan pengumpulan hadis dari berbagai sumber (lisan atau tulisan) yang menunjukkan keberadaan hadis itu. Dalam batas-batas tertentu mungkin ada kesejalanan langkah antara proses pengumpulan hadis dan heuristik. Sebagaimana diungkapkan Azami, pada dasarnya langkah pengumpulan seluruh sumber informasi yang mungkin sampai kepadanya bukan hanya secara khusus dilakukan oleh ahli sejarah, melainkan juga ditempuh oleh ahli hadis. Di kalangan ahli sejarah, langkah pengumpulan seluruh sumber seringkali hanya bersifat *teoretis* atau paling tidak 99 persen dari seluruh kasus sejarah. Sementara kalangan ahli hadis justru secara *praktis* telah menempuh langkah serupa, dan hingga kini, setelah melewati rentang waktu yang panjang, akan ditemukan sebuah hadis atau—dalam terminologi ahli sejarah—sebuah dokumen yang didukung oleh 40 atau 50 sumber, kurang atau lebih, dari para ahli hadis.[6]

---

[6] Muhammad Mustafa Azami, *Manhaj al-Naqd 'inda al-Muhadditsîn: Nas'atuhu wa Târîkhuhu*, (Saudi Arabia: Maktabat al-Kautsar, 1410 H/ 1990 M), h. 96.

Dengan demikian, dapat dimengerti jika langkah pengumpulan sumber yang ditempuh oleh ahli hadis tampak lebih nyata disbanding apa yang dilakukan oleh ahli sejarah, meski diakui ada kesejalanan antara keduanya.

Azami dalam pernyataannya di atas boleh jadi benar. Bagaimanapun dalam kasus-kasus sejarah, upaya pelacakan atau pengumpulan sumber seringkali terbentur dengan ketidak-lengkapan rekaman yang ada. Bahkan, seperti diakui oleh Gottschalk, kebanyakan hal-ihwal manusia terjadi tanpa meninggalkan jejak atau rekaman dalam bentuk apa pun. Masa lampau, setelah terjadi, tenggelam untuk selama-lamanya dengan hanya terkadang meninggalkan jejaknya. Dia pun mengakui, meskipun jumlah karya penulisan sejarah melimpah, hanya sebagian kecil dari apa yang terjadi pada masa lampau pernah diobservasi. Dari apa yang pernah diobservasi pada masa lampau hanya sebagian yang diingat oleh mereka yang mengobservasi. Dari apa yang diingat hanya sebagian yang direkam. Lalu dari apa yang direkam hanya sebagian yang terus hidup hingga kini. Dari apa yang terus hidup hingga kini hanya sebagian yang diminati sejarawan. Dari apa yang diminati hanya sebagian yang dapat dipercaya. Dari apa yang dapat dipercaya hanya sebagian yang telah dimengerti. Kemudian dari apa yang dimengerti hanya sebagian yang dapat dikisahkan oleh sejarawan. Jadi, sebelum masa lampau disajikan oleh sejarawan, sangat mungkin ia telah melewati sejumlah tahapan dan pada setiap tahapan telah kehilangan sebagian dari yang ada padanya, dan tidak ada jaminan bahwa apa yang tersisa itu adalah bagian yang paling penting, paling luas, paling berharga, paling representatif, ataupun paling langgeng.[7]

---

[7] Louis Gottschalk, *Understanding History: A Primer of Historical Method*, (New York: Alfred A. Knopf, 1964), h. 45-46. Keterbatasan sumber dalam proses heuristik ini tampaknya juga diakui oleh ahli metodologi sejarah lainnya. Lihat Langlois et Seignobos *et al.*, *Naqd al-Târîkhiy,* terj. Abd al-Ra<u>h</u>mân

Secara faktual, problem yang dihadapi oleh ahli sejarah dalam proses pengumpulan sumber jelas berbeda dengan yang dihadapi oleh ahli hadis. Proses pelacakan dan pengumpulan hadis bagaimanapun tidak banyak menghadapi kendala terkait dengan ketersediaan sumber atau rekaman. Sebagian besar rekaman hadis bahkan telah berhasil diselamatkan sepanjang perjalanan sejarahnya. Hal itu terjadi karena memang sejak semula telah ada usaha sadar untuk merekam hadis-hadis Nabi saw., terutama melalui media hafalan maupun tulisan. Kalau begitu, jika dilihat dari segi sengaja tidaknya proses perekaman sumber sejarah, maka rekaman-rekaman hadis dapat dimasukkan ke dalam sumber yang disengaja (*deliberate*).[8] Nabi saw. sendiri dalam kaitan ini pernah memberikan motivasi untuk menghafal atau merekam hadis-hadisnya dan sekaligus menyampaikannya kepada orang yang belum sempat mendengarnya.[9] Para sahabat tampaknya juga termotivasi untuk merekam dan mengumpulkan hadis-hadis yang berasal dari Nabi saw. Secara umum para sahabat memperoleh hadis dari Nabi saw. kadang-kadang dengan cara mendengar (*al-samâ'*) dan berbicara (*al-musyâfahah*), namun adakalanya juga dengan cara menyaksikan (*al-musyâhadah*) dan melihat (*al-ru'yah*).[10] Jadi, dalam konteks ini, mereka dapat dipandang sebagai saksi telinga atau saksi mata atas peristiwa yang didengar dan

Badawiy, (Kairo: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyah, t.th.), h. 23; H̲asan 'Utsmân, *Manhaj al-Bah̲ts al-Târîkhiy*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1976), h. 70-71.

[8] Penjelasan tentang perekaman sumber sejarah yang disengaja (*deliberate*) ataupun yang tidak disengaja (*inadvertent*), lihat Cansuelo G. Sevilla *et al.*, *Pengantar Metode Penelitian*, terj. Alimuddin Tuwu, (Jakarta: UI-Press, 1993), h. 49; Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Logos Wacana ilmu, 1997), h. 6-7.

[9] Abû 'Abdillâh Muh̲ammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah ibn Bardizbah al-Bukhâriy, *Shah̲îh̲ al-Bukhâriy*, (Kairo: Dâr al-H̲adîts, 1420 H/2000 M), juz I, h. 54, 74, 726; al-Khathîb al-Baghdâdiy, *Syaraf Ashh̲âb al-H̲adîts*, (Ankara: Dâr Ih̲yâ' al-Sunnat̲ al-Nabawiyah, 1971), h. 16.

[10] Al-Syarîf Manshûr ibn 'Aun al-'Abdaliy, *Marwiyyât ibn Mas'ûd Radliyallâh 'Anh fî al-Kutub al-Sittah wa Muwaththa' Mâlik wa Musnad Ah̲mad*, (Jedah: Dâr al-Syurûq, 1406 H/1985 M), h. 19; Muh̲ammad Muh̲ammad Abû Zahwu, *al-H̲adîts wa al-Muh̲additsûn*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, 1378 H), h. 53.

disaksikannya. Untuk memperoleh hadis para sahabat biasanya menempuh sejumlah hal. Sebagai ilustrasi, berikut ini dikemukakan beberapa contoh kasusnya:

1. Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân (w. 60 H) pernah mengisahkan, "Pada suatu hari saya bersama Nabi saw., lalu beliau masuk masjid. Ketika Nabi saw. duduk bersama sekelompok orang, beliau bersabda, "Apa gerangan yang membuat kalian tetap duduk di sini?" Jawab mereka, "Kami telah menunaikan salat fardu, kemudian duduk untuk mengingat-ingat (mendiskusikan) kembali Kitâbullâh dan sunnah Nabi saw." Maka Nabi saw. bersabda, "Sesungguhnya Allâh jika mengingat (menyebut) sesuatu, maka menjadi sangat besar artinya penyebutan itu."[11]
2. Anas ibn Mâlik (w. 93 H) juga menceritakan, "Kami berada di sisi Nabi saw. untuk mendengar hadis dari beliau. Ketika bangkit, kami berusaha mendiskusikan hadis itu sehingga berhasil menghafalnya."[12]
3. Al-Barrâ' ibn 'Âzib (w. 72 H) mengemukakan, "Tidak semua kami dapat mendengar hadis Nabi saw. karena di antara kami ada yang tidak memiliki waktu atau sangat sibuk. Akan tetapi, ketika itu tidak ada orang yang berani melakukan kedustaan. Orang yang hadir menceritakan hadis itu kepada yang tidak hadir."[13]
4. 'Umar ibn al-Khaththâb (w. 23 H) menceritakan, "Aku dan tetanggaku seorang Anshâr dari keluarga Umayyah ibn Zaid—penduduk atas Madinah—bergantian hadir dalam majelis Nabi saw., sehari dia hadir dan sehari berikutnya aku yang hadir. Jika giliranku hadir, maka kubawakan berita pada hari itu

[11] Abû 'Abdillâh al-Hâkim al-Naisâbûriy, *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhain*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, t.th.), juz I, h. 94.

[12] Abû Bakr Ahmad ibn 'Aliy ibn Tsâbit al-Khathîb al-Baghdâdiy, *Jâmi' li Akhlâq al-Râwiy wa Âdâb al-Sâmi',* (Beirut: Mu'asasat al-Risâlah, 1401 H/1981 M), jilid I, h. 363-364.

[13] al-Hâkim, *al-Mustadrak*, juz I, h. 127.

tentang wahyu dan lainnya, dan apabila dia yang hadir, maka dia melakukan hal yang sama."[14]

Dengan memperhatikan berbagai contoh kasus yang telah disebutkan, tampak jelas bahwa usaha para sahabat dalam proses pengumpulan hadis ada yang memang secara langsung merekamnya dari Nabi saw., tetapi ada juga yang melalui perantaraan para sahabat lainnya. Karena itulah, jika dilihat dari segi urutan sumber seperti yang terdapat dalam penelitian sejarah, maka di antara sahabat ada yang berkedudukan sebagai sumber primer (*primary sources*) atau saksi mata, yakni orang yang secara langsung menyaksikan perkaatan, perbuatan, persetujuan, dan hal-ihwal Nabi saw. Di sisi lain, ada pula sahabat yang berkedudukan sebagai sumber sekunder (*secondary sources*), yakni orang yang tidak secara langsung menyaksikan perkataan, perbuatan, persetujuan, dan hal-ihwal Nabi saw.[15] Yang menjadi sumber sekunder, selain generasi sahabat, bisa juga dari generasi tabiin dan seterusnya sampai kepada para penghimpun hadis. Keberadaan sumber primer dan sekunder ini pada dasarnya sama-sama dapat diterima dalam kegiatan pengumpulan hadis. Nabi saw. sendiri secara tersirat mengakui keduanya ketika beliau bersabda, "Kalian mendengar (hadis dariku), dari kalian hadis itu didengar orang lain, dari orang tersebut hadis yang berasal dari kalian itu didengar orang lain lagi."[16] Dalam hadis ini Nabi saw. tampaknya mengakui keberadaan periwayat yang mendengar hadis secara langsung dari beliau (sumber primer) maupun periwayat yang mendengarnya tidak secara langsung dari beliau (sumber sekunder). Pada kenyataannya Nabi saw. juga tidak menolak, bahkan menyetujui,

---

[14] al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, jilid I, h. 67.

[15] M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 16.

[16] Abû Dâwud Sulaimân ibn Asy'ats al-Sijistâniy, *Sunan Abî Dâwud*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz III, h. 322; Al-Hâkim Abû 'Abdillâh Muhammad ibn 'Abdillâh al-Hâfidz al-Naisâbûriy, *Ma'rifat 'Ulûm al-Hadîts*, (Hyderabad: Dâirat al-Ma'ârif al-'Utsmâniyah, t.th.), h. 60.

jika sahabat yang satu meriwayatkan hadis dari sahabat yang lain. Nabi saw. pun pernah mengutus sebagian sahabatnya secara perorangan menuju suatu komunitas untuk menyampaikan hadisnya.[17] Jika begitu, maka penyampaian hadis yang dilakukan oleh sumber sekunder masih bisa diterima asalkan memenuhi kriteria yang ditetapkan oleh ahli hadis.

Dalam pada itu, upaya yang ditempuh oleh para sahabat untuk merekam berbagai jejak hadis Nabi saw. tidak hanya terbatas dalam bentuk hafalan seperti yang telah diilustrasikan di muka. Azami mencatat bahwa para sahabat telah merekam hadis Nabi setidaknya melalui tiga metode: (1) hafalan; (2) tulisan; dan (3) praktik, sebagaimana halnya Nabi saw. menyampaikan hadisnya melalui tiga cara: (1) pengajaran verbal; (2) pengajaran tertulis; dan (3) demonstrasi praktis.[18] Metode hafalan memang menjadi sarana paling lazim untuk merekam hadis dari kalangan sahabat. Akan tetapi, tidak pula bisa diabaikan bahwa ada beberapa orang dari kalangan sahabat yang telah merekam hadis secara tertulis, di samping juga para sahabat secara nyata telah mengabadikan apa yang mereka terima dari Nabi saw. dalam bentuk praktik. Karena itulah, jika dilihat dari segi yang lain, jejak atau rekaman hadis yang dihimpun oleh para sahabat dapat dikategorikan menjadi dua: (1) sumber tertulis; dan (2) sumber tak tertulis.[19]

Usaha perekaman hadis yang dilakukan oleh generasi sahabat menempati posisi yang sangat sentral bagi keberlangsungan sunnah. Pasalnya, seperti dicatat Daniel Brown, para sahabat telah

---

[17] al-'Abdaliy, *Marwiyyât ibn Mas'ûd,* h. 21.

[18] Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, (Indianapolis: Islamic Teaching Center, 1997), h. 9-10. Sementara itu, Justice Muhammad Taqi Usmani menyebutkan empat metode, yakni: (1) hafalan; (2) diskusi; (3) praktik; dan (4) tulisan. Lihat Justice Muhammad Taqi Usmani, *The Authority of Sunnah*, (New Delhi: Kitab Bhavan, t.th.), h. 83-93.

[19] Penjelasan mengenai sumber tertulis dan tak tertulis bisa dilihat dalam Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Bentang, 1995), h. 94.

menjadi rantai penghubung yang sangat diperlukan dalam rantai epistemologis antara Nabi saw. dan manusia lainnya. Para sahabat menjadi satu-satunya agen, yang dengan perantaraan mereka pengetahuan andal mengenai diri Nabi saw. (sunnah) dan al-Qur'an dapat ditransmisikan.[20] Artinya, tanpa peran aktif mereka dalam proses perekaman dan penyebaran hadis, maka sangat boleh jadi seluruh jejak sunnah akan hilang, tanpa dapat dikenali oleh generasi sesudahnya. Karena begitu sentralnya peran sahabat bagi keberlangsungan sunnah, tidak heran jika mereka telah mencurahkan segenap bakat dan energi intelektual yang mereka miliki untuk merekam dan mengumpulkan hadis. Abû Hurairah, misalnya, mengaku telah membagi waktu malamnya menjadi tiga porsi: sepertiga pertama untuk tidur, sepertiga kedua untuk salat, dan sepertiga terakhir untuk mengingat-ingat kembali (*recollection*) hadis.[21] Sementara 'Umar ibn al-Khaththâb dan Abû Mûsâ al-Asy'ariy dikabarkan menghafal hadis dari malam hingga subuh. Aktivitas yang sama juga ditemukan dalam kasus Ibn 'Abbâs dan Zaid ibn al-Arqâm.[22] Para sahabat juga begitu antusias menyebarkan hadis kepada masyarakat, di antaranya yang terpenting adalah melalui media pengajaran. Keterlibatan mereka dalam kegiatan itu pada dasarnya dapat dibagi menjadi dua: (1) kelompok yang mengambil peran pada saat masyarakat membutuhkannya. Rupanya mereka terdorong untuk melakukan tugas itu karena takut ancaman dan dosa menyembunyikan ilmu; (2) kelompok yang mencurahkan segala jerih payahnya untuk tujuan ini dan biasanya mengajarkan hadis secara teratur.[23]

Begitu gencarnya usaha para sahabat dalam mengumpulkan hadis, pada akhirnya sejumlah besar hadis sudah terkumpul atau

---

[20] Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thaught*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), h. 85.

[21] Abû Mu<u>h</u>ammad 'Abdillâh ibn Bahrâm al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 82.

[22] Azami, *Hadith Methodology*, h. 14.

[23] Azami, *Hadith Methodology*, h. 15.

bahkan terdokumentasikan secara tertulis selama periode sahabat.[24] Dengan demikian, jejak-jejak historis hadis Nabi saw. sebagian besar telah diselamatkan sejak masa-masa awal Islam, baik dalam bentuk dokumen tertulis ataupun tak tertulis. Dokumen tertulis waktu itu, bisa berupa surat-surat Nabi saw., piagam-piagam perjanjian, dan sahifah-sahifah yang ditulis oleh para sahabat. Sedangkan dokumen tak tertulis bisa dalam bentuk rekaman verbal ataupun praktik yang dijalankan sahabat berdasarkan petunjuk Nabi saw.

Dalam perspektif metodologis, langkah pengumpulan hadis yang dipraktikkan oleh para sahabat masih dalam bentuk sederhana dan belum ada acuan metodologis yang jelas. Hal demikian dapat dimaklumi karena memang para sahabat dalam kegiatan pengumpulan hadis dapat dengan mudah mendapatkannya dari Nabi saw.—pada saat beliau masih hidup—ataupun dari sesama sahabat, sehingga dalam langkah ini tidak memerlukan perangkat metodologis yang cukup rumit. Sebagai misal, ketika 'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-'Âsh (w. 65 H), 'Aliy ibn Abî Thâlib (w. 40 H), ataupun Samurah ibn Jundub (w. 60 H) menghimpun hadis-hadis yang diriwayatkannya dalam sebuah sahifah, belum terlihat jelas bagaimana acuan metodologis yang mereka pakai.

Secara historis dan metodologis, proses pengumpulan hadis menjadi semakin rumit ketika telah memasuki periode tabiin. Para periode tabiin—khususnya tabiin senior—sejarah perkembangan hadis telah memasuki suatu masa yang oleh sebagian ulama disebut dengan *zaman intisyâr al-riwâyah ilâ al-amshâr* (periode penyebaran hadis ke kota-kota).[25] Periode ini ditandai dengan gencarnya para tabiin senior mencari hadis dari generasi sahabat yang datang dan menetap di berbagai wilayah taklukkan Islam.

[24]Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), h. 18-60; Azami, *Hadith Methodology*, h. 27.

[25] M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadits*, (Bandung: Angkasa, 1994), h. 98.

Sejarah menunjukkan bahwa dalam satu atau beberapa dasawarsa setelah Nabi saw. wafat, kekuasaan Islam mulai meluas ke berbagai wilayah, seperti Afghanistan, Irak, Syria, Mesir, Iran, dan Lybia. Bersamaan dengan itu, hadis pun tersebar ke berbagai wilayah kekuasaan Islam. Akibatnya, peredaran hadis tidak hanya terkonsentrasi di sekitar Madinah. Beberapa hadis tertentu boleh jadi sudah dikenalkan para sahabat ketika menjelajahi Irak, Mesir, atau wilayah-wilayah lainnya.[26] Penyebaran hadis semakin ekstensif ketika sejumlah besar sahabat berpindah dari Madinah dan menetap di berbagai wilayah yang ditaklukkan oleh laskar muslim.[27]

Seiring dengan menyebarnya hadis ke berbagai wilayah Islam, pusat-pusat hadis pun bermunculan dan sebagiannya telah ada sejak periode sahabat. Selain Madinah, kota-kota yang menjadi pusat penyebaran hadis adalah Makkah, Kufah, Bashrah, Syria, Mesir, Maghrib, Yaman, Jurjan, Qazwin, dan Khurasan.[28] Di kota-kota inilah sejumlah besar tabiin merekam dan mengumpulkan hadis dari para sahabat yang mereka temui. Jika melihat populasi tabiin yang jumlahnya jauh lebih besar dibandingkan generasi sahabat, maka dapat dipastikan bahwa aktivitas pengumpulan hadis juga mengalami peningkatan. Apalagi pembatasan periwayatan selama periode ini tidak lagi menonjol.

Dilihat dari segi polanya, proses perekaman hadis yang ditempuh oleh para tabiin masih melanjutkan pola sebelumnya yang pernah dilakukan oleh generasi sahabat, di antaranya adalah

---

[26] Azami, *Hadith Methodology*, h. 15.

[27] Sebuah studi yang cukup luas dan komprehensif menyangkut penyebaran para sahabat Nabi ke berbagai wilayah kekuasaan Islam telah dilakukan oleh Fu'ad Jabali dalam disertasi doktoralnya yang diajukan pada Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada. Lihat Fu'ad Jabali, *The Companions of The Prophet: A Geographical Distribution and Political Alignments*, (Leiden: Brill, 2003), h. 110-182, 200-513.

[28] Mu<u>h</u>ammad 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts: 'Ulûmhu wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), h. 116-126.

melalui metode hafalan. Beberapa sahabat terkemuka sejak awal telah menasihati para tabiin untuk menghafal atau mengingat-ingat hadis. Ibn 'Abbas pernah menasihati para tabiin dengan berkata, "Jika kalian mendengar hadis dariku, maka diskusikanlah di antara kalian."[29] Nasihat senada juga pernah dikemukakan Abû Sa'îd al-Khudriy dan 'Aliy ibn Abî Thâlib.[30] Kalangan tabiin pun terbiasa menghafal hadis, baik secara individual ataupun berkelompok. Metode hafalan sendiri, untuk situasi dan kondisi saat itu, dinilai sebagai sarana yang cukup penting untuk menjaga kelestarian hadis. Hal itu barangkali relevan dengan pernyataan Rosenthal berikut:

> Para sarjana modern, yang hidup di dunia di mana pengetahuan yang disimpan dalam ingatan tak lagi memegang peran penting, suka sekali memberikan perhatian kepada sejumlah besar laporan mengenai kuatnya daya ingat yang dimiliki oleh sarjana-sarjana Muslim. Dirasakan di sini bahwa arti penting literatur dan keagamaan dari transmisi lisan ilmu pengetahuan dapat dipelihara dengan teguh. Banyak orang Muslim yang hapal Al-Quran dan sejumlah hadis maupun syair dan cerita. Keunggulan ini betul-betul merupakan kenyataan yang patut dicatat. Karena percetakan telah memungkinkan reproduksi massal bahan-bahan tertulis, maka pembebanan berlebihan atas ingatan dipandang tidak berguna ditinjau dari sudut kesarjanaan. Akan tetapi, dapat dipahami bahwa di zaman manuskrip pengetahuan yang disimpan dalam ingatan sangat dihargai.[31]

---

[29] al-Baghdâdiy, *al-Jâmi' li Akhlâq al-Râwiy*, h. 364; al-Baghdâdiy, *Syaraf Ashhâb al-Hadîts*, h. 94-95.

[30] al-Baghdâdiy, *al-Jâmi' li Akhlâq al-Râwiy*, h. 364-365; al-Baghdâdiy, *Syaraf Ashhâb al-Hadîts*, h. 94-96.

[31] Franz Rosenthal, *Etika Kesarjanaan Muslim*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 1999), h. 20.

Namun demikian, juga tidak sedikit ulama hadis dari kalangan tabiin yang telah merekam hadis secara tertulis. Beberapa nama tabiin, seperti Sulaimân ibn Qais (w. 75 H), Sa'îd ibn Jubair (w. 95 H), al-Zuhriy (w. 124 H), Hammâm ibn Munabbih (w. 131 H), dilaporkan memiliki dokumen hadis. Dengan menerapkan pola ini, di samping juga pola hafalan, maka tidak heran jika sebagian besar jejak hadis yang diterima oleh kalangan tabiin dari generasi sahabat berhasil diselamatkan.

Lebih lanjut, dalam upaya pengumpulan hadis-hadis Nabi saw. yang sudah terlanjur menyebar ke berbagai wilayah dunia Islam, para ahli hadis dari kalangan tabiin mulai menempuh sebuah perjalanan ilmiah yang dikenal dengan istilah *rihlat fî thalab al-hadîts* (perjalanan ilmiah mencari hadis). *Rihlat fî thalab al-hadîts* termasuk di antara metode atau teknik yang lazim ditempuh oleh para ahli hadis untuk mendapatkan sesuatu yang bersifat ilmiah.[32] Karena dianggap sangat penting dan perlu pembahasan yang lebih mendalam, maka tema ini akan dibahas pada bagian tersendiri.

Selama periode tabiin ini pula berhasil dilaksanakan pengumpulan dan kodifikasi hadis secara resmi dan publik. Usaha itu diprakarsai oleh khalifah 'Umar ibn 'Abd al-Azîz. Ia mengirim surat perintah kepada seluruh pejabat dan ulama di berbagai penjuru dunia Islam agar seluruh hadis di tiap-tiap daerah segera dihimpun.[33] Langkah pengumpulan dan kodifikasi hadis itu antara lain didasari oleh alasan berikut: (1) para ulama hadis telah tersebar ke berbagai wilayah dan dikhawatirkan hadis akan hilang bersamaan dengan meninggalnya mereka, sementara generasi penerus diperkirakan tidak banyak menaruh perhatian untuk memelihara hadis; (2) banyak berita bohong yang disebarkan oleh

[32] Nûr al-Dîn 'Itr, "I'jâz al-Nubuwwat al-'Ilmiy", dalam al-Khathîb al-Baghdâdiy, *al-Rihlat fî Thalab al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1395 H/1975 M), h. 17; Muhammad Mathar al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnat al-Nabawiyyah: Nas'atuh wa Tathawwuruh*, (Tha'if: Maktabat al-Shâdiq, 1412 H), h. 38.

[33] Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 127-128.

ahli bidah.[34] Setelah itu, kegiatan pengumpulan hadis memasuki masa yang cerah. Para ulama tampak giat mengumpulkan dan mencatat hadis.[35]

Langkah pengumpulan hadis, dari perspektif historis maupun metodologis, terus menemukan momentum terbaiknya hingga memasuki periode pasca tabiin. Para ahli hadis dari kalangan *atbâ‘ al-tâbi‘în* dan generasi sesudahnya bahkan secara praktis—bukan hanya teoretis—mulai gencar melakukan pengumpulan hadis-hadis Nabi saw. dengan mengecek ke sejumlah besar sumber informasi dari tiap-tiap hadis. Hal ini dengan jelas terlihat dalam contoh-contoh berikut:

1. ‘Aliy ibn al-Hasan ibn Syaqîq (w. 211 H) telah mendengarkan dari ‘Abdullâh ibn al-Mubârak (w. 181 H) buku-buku beliau sebanyak empat belas kali, padahal sudah cukup baginya untuk mendengarkan satu kali saja.[36] Artinya, jika dilihat dari kaca mata sejarawan, untuk mendapatkan sebuah dokumen pada dasarnya cukup dengan pembacaan yang dilakukan pertama kali, tetapi ‘Aliy ibn al-Hasan membacanya sebanyak empat belas kali agar menjadi lebih kuat di satu sisi dan untuk memperoleh otentisitas di sisi yang lain.[37]
2. Yahyâ ibn Ma‘în (w. 233 H) telah membacakan buku-buku Hammâd ibn Salamah (w. 167 H) kepada delapan belas orang muridnya. Suatu ketika, Ibn Ma‘în pergi menemui ‘Affân, salah seorang murid Hammâd, untuk membacakan buku-buku Hammâd kepadanya. ‘Affân bertanya kepadanya apakah dia

[34] Muhammad Zafzaf, *al-Ta‘rîf bi al-Qur‘ân wa al-Hadîts*, (Kuwait: Maktabat al-Falâh, 1979 M), h. 210.

[35] Abû Syuhbah menggambarkan, “Mereka senantiasa membawa buku tulis dan tempat tinta, serta antusias menjumpai para guru hadis dan mendapatkan hadis darinya.. Mereka pun rela tidak tidur sepanjang malam, mengarungi padang pasir yang gersang dan tandus, serta mengelilingi berbagai kota dan negeri.” Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat*, h. 23.

[36] Ahmad ibn ‘Aliy ibn Hajar al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M), juz VII, h. 263.

[37] Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 96.

sudah membacakan buku-buku itu kepada beberapa murid Hammad yang lain. Ibn Ma'în menjawab, "Saya telah membacakan buku-buku ini kepada tujuh belas orang murid Hammâd sebelum aku datang kepadamu." Kata 'Affân, "Demi Allâh saya tidak akan membaca buku-buku ini kepadamu." Ibn Ma'în menjawab bahwa dengan biaya beberapa dirham saja dia akan pergi ke Bashrah dan membacakan buku-buku itu kepada murid-murid Hammâd di sana. Dia pun pergi ke Bashrah menemui Mûsâ ibn Ismâ'îl, murid Hammâd yang lain. Mûsâ bertanya kepadanya, "Apakah engkau belum membacakan buku-buku ini kepada orang lain?" Jawab Ibn Ma'în, "Saya sudah membacakan buku-buku ini kepada tujuh belas orang murid Hammâd dan engkau adalah orang yang kedelapan belas." Mûsâ menanyakan kepadanya apa yang akan diperbuatnya dengan pembacaan-pembacaan itu. Ibn Ma'în menjawab, "Hammâd ibn Salamah melakukan kesalahan-kesalahan dan murid-muridnya menambah beberapa kesalahan lagi. Karena itu, saya ingin membedakan antara kesalahan yang dibuat Hammâd dengan yang dibuat murid-muridnya. Jika saya menemukan bahwa semua murid Hammâd melakukan kesalahan yang sepenuhnya seragam, maka sumber kesalahan itu adalah Hammâd sendiri. Jika saya menemukan bahwa mayoritas murid Hammâd menyatakan satu hal dan ada di antara mereka yang menyalahinya, maka kesalahan dilakukan oleh murid Hammâd yang menyalahi itu. Dengan cara ini saya membuat perbedaan antara kesalahan yang dilakukan Hammâd dan murid-muridnya."[38] Dalam hal ini Ibn Ma'în mendapatkan delapan belas naskah dari rujukan yang berbeda-beda untuk satu dokumen.[39]

---

[38] Muhammad ibn Hibbân, *al-Majrûhîn min al-Muhadditsîn wa al-Dlu'afâ' wa al-Matrûkîn*, (t.t.: t.p., 1402 H), h. 30.

[39] Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 96.

3. Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H) pernah mendengarkan kitab *al-Muwaththâ'* dari belasan murid Mâlik yang paling andal hafalannya, lalu ia memeriksakan kembali di hadapan al-Syâfi'iy (w. 204 H).[40] Atau dengan kata lain, Ahmad ibn Hanbal mengumpulkan belasan dokumen hanya untuk sebuah sumber saja.[41]
4. Abû Hâtim al-Râziy (w. 277 H) pernah mengungkapkan, "Jika kami belum menuliskan hadis dari enam puluh jalur, maka kami tidak akan mengikatnya."[42] Ibn Ma'în juga pernah mengemukakan ungkapan senada. Dia berkata, "Jika kami belum menuliskan hadis dari tiga puluh jalur, maka tidak akan kami ikat."[43] Ungkapan senada juga datang dari Ibrâhîm ibn Sa'îd al-Jauhariy bahwa dia belum merasa cukup jika tidak menemukan seratus jalur untuk tiap-tiap hadis.[44] Ungkapan-ungkapan tersebut tidak harus dipahami bahwa dalam kegiatan penulisan, para ahli hadis membutuhkan jalur sanad sebanyak itu. Lagi pula, jumlah jalur sanad yang diajukan oleh Abû Hâtim al-Râziy, Ibn Ma'în, dan Ibrâhîm ibn Sa'îd al-Jauhariy berbeda-beda. Barangkali yang dimaksud oleh ungkapan-ungkapan itu adalah bahwa para ahli hadis membutuhkan banyak jalur sanad untuk tiap-tiap hadis yang mereka tulis.

Dari beberapa contoh kasus yang telah dikutip di atas tergambar dengan jelas bahwa pengumpulan hadis dengan mengecek ke seluruh sumber yang mungkin ditemukan bukanlah kasus-kasus yang bersifat kebetulan di kalangan ahli hadis, tetapi lebih jauh telah menjadi bagian dari metode (*manhaj*) mereka.[45] Itulah sebabnya, tidak terlalu mengejutkan jika para ulama ahli

[40] Muhammad al-Zarqâniy, *Syarh al-Zarqâniy 'alâ al-Muwaththa' al-Imâm Mâlik*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 6.

[41] Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 96.

[42] Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 97.

[43] Ibn Hibbân, *al-Majrûhîn*, h. 33.

[44] Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 97.

[45] Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 96.

hadis, seperti Ahmad ibn Hanbal, al-Bukhâriy, Muslim, Abû Dâwud al-Sijistâniy, Yahyâ ibn Ma'în, Abû Zur'ah al-Râziy, dilaporkan telah menghafal dan memiliki ratusan ribu hingga satu juta hadis.[46]

Jadi, sekali lagi, apa yang ditunjukkan para ahli hadis dalam sejumlah kasus tadi bukan sekadar klaim ataupun ungkapan teoretis belaka. Namun sayangnya, hal itu terpaksa lenyap dari karya-karya kompilasi hadis setelah para ulama merasa cukup untuk memakai kitab-kitab yang susunannya lebih enak dan memuaskan. Sampai sekarang pun sebenarnya masih bisa ditemukan sebuah hadis yang terletak di puluhan tempat atau dalam bahasa sejarah terdapat sebuah dokumen yang memiliki puluhan saksi atau nara sumber.[47] Untuk sekarang ini, ketika hadis-hadis Nabi saw. telah dibukukan dalam kitab-kitab hadis yang lebih sistematis, upaya untuk melacak letak hadis pada berbagai sumber aslinya menjadi lebih mudah dilakukan. Salah satu caranya barangkali dapat ditempuh dengan metode *takhrîj al-hadîts*. *Takhrîj al-hadîts* antara lain diartikan dengan menunjukkan letak hadis pada berbagai sumber aslinya, berupa kitab-kitab hadis, yang di dalam sumber itu dikemukakan secara lengkap dengan sanadnya masing-masing.[48] Melalui metode *takhrîj al-hadîts* akan bisa diketahui beberapa hal penting, di antaranya: (1) tentang asal-usul hadis dalam kitab-kitab sunnah yang asli; (2) tentang letak hadis dalam satu atau beberapa kitab hadis yang berbeda-

---

[46] Menurut laporan, Ibn Hanbal telah menghafal 1.000.000 hadis, al-Bukhâriy menghafal 100.000 hadis sahih dan 200.000 hadis tidak sahih, Muslim telah menghimpun dan menyeleksi dalam kitab *Shahîh*-nya dari 300.000 hadis, Abû Dâwud al-Sijistâniy telah menulis 500.000 hadis, Yahyâ ibn Ma'în memiliki 1.000.000 hadis, dan Abû Zur'ah al-Râziy telah menghafal 700.000 hadis. Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy fî Syarh Taqrîb al-Nawâwiy*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1423 H/2002 M), h. 33.

[47] Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 97.

[48] Mahmûd al-Thahhân, *Ushûl alTakhrîj wa Dirâsat al-Asânîd*, (Riyadl: Maktabat al-Ma'ârif, 1412 H/1991 M), h. 8-10; M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 41-43.

beda, dan dengan jalur sanad yang berbeda-beda pula; (3) tentang ada tidaknya *syâhid* dan *mutâbi'*—dalam istilah sejarah disebut dengan *corroboration* (dukungan)—bagi sanad hadis bersangkutan.[49] Akan tetapi, pada masa terdahulu ketika hadis masih dalam proses pengumpulan, upaya untuk melacak hadis ke berbagai sumber asli tampaknya bukan merupakan tugas yang mudah. Para ahli hadis pada waktu itu harus mengadakan perjalanan yang panjang dan melelahkan, menyusuri berbagai negeri, serta menjumpai puluhan, ratusan, atau bahkan ribuan guru hadis.[50]

Usaha yang tak kenal lelah dari para sahabat, tabiin, dan ulama ahli hadis dalam proses pengumpulan hadis—melalui pola dan metode seperti yang telah dijelaskan—secara nyata telah membantu proses pelestarian hadis. Dari situ, al-'Umariy meyakini bahwa hadis-hadis Nabi saw. telah berhasil diselamatkan dari kepunahan.[51] Akan tetapi, hal itu tidak sepenuhnya diakui oleh sebagian sarjana muslim. Al-Âshifiy, seorang penulis Syi'ah, memperkirakan bahwa sejumlah besar hadis telah musnah sepeninggal Nabi saw. karena para sahabat tidak memiliki perhatian serius terhadap pelestarian hadis.[52] Senada dengan itu, al-Jalâliy menilai bahwa sejumlah besar hadis telah hilang sebagai akibat dari adanya larangan penulisan hadis.[53] Ja'fariyan mengajukan hipotesis bahwa sejumlah besar hadis Nabi saw. telah punah sebagai akibat alamiah dari tidak dituliskannya hadis. Pasalnya, meski hafalan telah diakui menyebabkan terjaganya

---

[49] Abû Muhammad 'Abd al-Mahdiy ibn 'Abd al-Qâdir ibn 'Abd al-Hâdiy, *Thuruq Takhrîj Hadîts Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam*, (t.t.: Dâr al-I'tishâm, t.th.), h. 18-19; Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*, h. 44-45.

[50] Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat*, h. 23.

[51] Akram Dliyâ' al-'Umariy, *Buhûts fî Târîkh al-Sunnat al-Musyarrafah*, (Madinah: Maktabat al-'Ulûm wa al-Hikam, 1415 H/1994 M), h. 377.

[52] Muhammad Mahdiy al-Âshifiy, *Âyat al-Tathhîr*, (Qum: Amîr, 1404 H/1996 M), h. 13.

[53] al-Sayyid Muhammad Ridlâ al-Husain al-Jalâliy, *Tadwîn al-Sunnat al-Syarîfah*, (Qum: Markaz al-Nasyr al-Tâbi' li Maktab al-I'lâm al-Islâmiy, 1414 H), h. 484-485.

sejumlah besar sunnah, metode itu juga dapat menimbulkan banyak kehilangan, karena hafalan merupakan cara pemeliharaan yang tidak sempurna.[54] Sayangnya, argumen-argumen itu tidak cukup kuat. Sebab bukti-bukti historis justru menunjukkan hal yang sebaliknya bahwa hadis-hadis Nabi saw. telah mulai didokumentasikan secara tertulis sejak masa yang paling awal dalam Islam.

Ali Umar Al-Habsyi, penulis Syi'ah lainnya, lebih jauh lagi mengajukan hipotesis tentang kepunahan sebagian besar sunnah pada berbagai level, sejak periode sahabat, tabiin, hingga periode ulama ahli hadis. Selama periode sahabat, kepunahan sunnah-sunnah Nabi saw. didukung oleh sejumlah data sejarah.[55] Begitu

---

[54] Rasul Ja'fariyan, *Penulisan dan Penghimpunan Hadis: Kajian Historis*, terj. Dedy Djamaluddin Malik, (Jakarta: Lentera, 1431 H/1992 M), h. 76.

[55] Dalam hal ini, Al-Habsyi mengajukan data-data sejarah sebagai berikut: (1) 'Aliy ibn Abî Thâlib, seorang sahabat yang hidup bersama Nabi saw. lebih dari 23 tahun dan selalu mengikuti jejak beliau ke mana pun pergi, ternyata jumlah hadis yang dia riwayatkan dan tercantum dalam kitab-kitab hadis atau yang lainnya tidak lebih dari 536 buah. Dapat dibandingkan, misalnya, dengan Abû Hurairah yang dari segi masa dan kualitas kebersamaannya dengan Nabi saw. jauh di bawah 'Aliy, ternyata jumlah hadis yang diriwayatkannya mencapai 5374 buah. Dari sisi ini, mesti diakui bahwa beribu-ribu hadis yang diriwayatkan oleh 'Aliy telah hilang dan tidak sampai kepada generasi sekarang; (2) Fâthimah al-Zahrâ', putri Nabi saw., yang hidup bersama ayahnya sekitar 18 tahun, ternyata jumlah hadis yang diriwayatkannya dan ditemukan hanya 18 buah. Jumlah itu boleh jadi tidak masuk akal. Padahal seandainya pada setiap hari yang dilalui bersama Nabi saw., dia mendengar satu hadis saja niscaya jumlah hadis yang didengarnya mencapai sekitar 3.000 buah; (3) H̲asan dan H̲usain, dua cucu Nabi saw., yang hidup bersama beliau serta menimba ilmu agama dan wahyu dari kakeknya itu, ternyata jumlah hadis yang diriwayatkannya hanya 13 buah untuk H̲asan dan 18 buah untuk H̲usain. Padahal keduanya hidup dalam masa yang panjang sepeninggal Nabi saw.; (4) Abû Bakar, seorang sahabat yang hidup bersama Nabi saw. sejak tahun pertama kenabian hingga akhir dan selalu menyertai beliau dalam berbagai kesempatan, ternyata jumlah hadis yang diriwayakannya tidak lebih dari 142 buah. Padahal seandainya dia setiap hari meriwayatkan dua hadis saja niscaya jumlah hadisnya mencapai kurang lebih 17.000 buah; (5) 'Umar ibn al-Khaththâb, seorang sahabat yang telah memeluk Islam sejak tahun-tahun pertama kenabian, hidup bersama Nabi saw. hampir 20 tahun dan 13 tahun sepeninggal beliau, ternyata jumlah hadis yang diriwayatkannya hanya 537

pula halnya, kepunahan sunnah-sunnah Nabi saw. sepanjang periode tabiin[56] maupun periode ulama ahli hadis[57] ditopang oleh data-data historis.

---

buah. Jumlah itu jelas sangat kecil bila dilihat dari banyaknya pergaulan dia dengan Nabi saw. dan keseriusannya dalam mempelajari hadis; (6) 'Utsmân ibn 'Affân, seorang sahabat yang sudah masuk Islam sejak masa-masa awal kenabian, ternyata hadis yang jumlah hadis yang diriwayatkannya hanya 146 buah. Padahal selama 23 tahun dia hidup bersama Nabi saw. dan kontinu bersama beliau, dan setelah beliau wafat dia hidup selama 25 tahun di tengah-tengah para sahabat, menyampaikan sabda-sabda Nabi saw. sebagaimana juga menimba ilmu dari sahabat lain; (7) 'Ubai ibn Ka'ab, Salmân al-Fârisiy, Abû Dzar, Thalhah ibn 'Ubaidillah, Zubair ibn 'Awwâm, 'Abd al-Rahmân ibn 'Auf, Zaid ibn Tsâbit, 'Abdullâh ibn 'Umar, 'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-'Âsh, 'Imrân ibn Husain, Zaid ibn al-Arqâm, Mu'âdz ibn Jabal, Hasan ibn Tsâbit, Shuhaib al-Rumiy, yang cukup lama bergaul dan dekat dengan Nabi saw., ternyata jumlah hadis yang mereka riwayatkan tidaklah sebanding dengan tingkat pergaulan dan kedekatannya dengan Nabi saw.; dan (8) sejumlah sahabat ternyata hanya meriwayatkan satu hadis saja, sementara 112.000 sahabat tidak meriwayatkan satu hadis pun. Lihat Ali Umar Al-Habsyi, *Dua Pusaka Nabi Saw., al-Qur'an dan Ahlulbait: Kajian Islam Otentik Pasca Kenabian*, (Jakarta: Pustaka Zahra, 1423 H/2002 M), h. 351-372.

[56] Al-Habsyi mengemukakan data-data sebagai berikut: (1) Abû Qilâbah ibn Zaid al-Bashriy, seorang ulama, telah menulis banyak hadis dan menghimpun kekayaan ilmu dalam kitab-kitab. Kitab-kitab yang jumlahnya konon sebanyak konvoi onta dari negeri Syam itu, ternyata tidak ditemukan lagi, dan dengan demikian tidak sampai kepada generasi sekarang; (2) Abû Shâlih al-Samân dilaporkan memiliki seribu hadis yang dicatat oleh A'masy. Suhail, putra Abû Shâlih, dikabarkan juga memiliki lembaran-lembaran hadis dari ayahnya. Namun sayangnya, al-Bukhâriy tidak meriwayatkan sedikit pun hadis-hadis dalam lembaran-lembaran itu. Muslim memang telah meriwayatkan sejumlah hadis dari lembaran-lembaran itu, tetapi tidak mencakup semuanya. Dalam kitab-kitab hadis, jumlah hadis yang berasal dari A'masy, ternyata jauh di bawah 1.000 hadis yang sudah dia tulis; (3) al-Sya'biy, salah seorang pembesar tabiin, pernah mengeluhkan bahwa ia telah lupa sejumlah besar hadis yang sekiranya dihafal seseorang pasti layak menjadi ulama. Padahal, pada masa itu, seseorang dianggap alim jika ia minimal menghafal 10.000 hadis. Artinya, dalam konteks ini, al-Sya'biy telah lupa beribu-ribu hadis. Selain itu, kitab-kitab yang disusun oleh al-Sya'biy, seperti *al-Jirâhât*, *al-Shadaqât*, *al-Farâ'id*, dan *al-Thalâq*, juga mengalami kepunahan; (4) 'Ubaidah ibn 'Amr al-Salmâniy dikabarkan memiliki banyak kitab (kumpulan hadis), dan ketika menjelang ajal ia meminta agar kitab-kitab itu diserahkan padanya, lalu ia hapus. Penghapusan hadis dalam kitab-kitab itu merupakan bentuk pemusnahan sunnah; (5) Abû Bakr ibn Hazm, seorang tabiin, pernah menuliskan untuk 'Umar ibn 'Abd al-

Kendati demikian, data-data yang telah diajukan Al-Habsyi untuk mendukung hipotesisnya seputar kepunahan sunnah sejak periode sahabat, tabiin, hingga periode ulama ahli hadis, barangkali masih bersifat perkiraan atau penafsiran dan belum dapat dikatakan sebagai data historis yang bersifat pasti. Azami pernah mengajukan analisis seputar kasus itu. Dalam analisisnya, ia mengajukan pertanyaan-pertanyaan kritis sebagai berikut: di manakah sisa hadis-hadis itu? Apakah umat Islam sembrono dan tidak memperhatikan hadis-hadis itu, sehingga banyak yang musnah dan tidak ada yang tertinggal kecuali sedikit? Bagaimana hal itu dapat terjadi, padahal hadis merupakan sumber hukum Islam yang berlaku sampai hari kiamat? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tadi Azami berusaha memberikan klarifikasi pada dua hal penting: (1) pengertian hadis; dan (2) cara menghitung hadis di mata para ulama ahli hadis.[58]

'Azîz, dan tampaknya ia tidak melestarikan naskah-naskah yang ditulisnya, sebab ketika putranya ditanya tentang nasib naskah-naskah itu, ia menjawab telah musnah; (6) Hasan al-Bashriy, seorang tabiin yang sangat terkenal, memiliki banyak kitab kumpulan hadis. Namun sayangnya, kesemua kitab itu telah ia bakar, kecuali satu sahifah. Pembakaran ini pun merupakan bentuk dari pemusnahan sunnah; dan (7) al-Auza'iy telah menulis banyak kitab, namun tidak ada yang tersisa satu pun, kecuali kutipan-kutipan dalam karya-karya orang lain. Dikabarkan bahwa ia telah menulis hadis dari Yahyâ ibn Abî Katsîr sebanyak 14 atau 13 kitab, dan semuanya terbakar. Lihat Al-Habsyi, *Dua Pusaka Nabi Saw.*, h. 374-378.

[57] Al-Habsyi pun mengajukan data-data sebagai berikut: (1) al-Bukhâriy menghafal 600.000 hadis dan hanya 8.000 di antaranya yang dia riwayatkan dalam kitab *Shahîh*-nya. Itu artinya 592.000 hadis telah hilang; (2) Muslim telah menghafal 300.000 hadis yang ia dengar langsung dari gurunya; (3) Abû Dâwud telah menuliskan 500.000 hadis dari Rasûlullâh. Lalu ke manakah hadis-hadis yang telah dia tulis itu, karena hadis-hadis yang dimuat dalam kitab *Sunan*-nya hanya 4.000 buah; (4) Ishâq ibn Rahawaih telah menghafal lebih dari 100.000 hadis; (5) Ahmad ibn Furad telah menulis 1.000.500 hadis; (6) Yahyâ ibn Ma'în telah menulis 1.000.000 hadis; (7) Abû Zur'ah al-Râziy telah menghafal 700.000 hadis. Lalu di manakah sejumlah besar hadis itu; (8) sebanyak 39 kitab *muwaththa'* telah punah, dan puluhan kitab *musnad* telah hilang. Lihat Al-Habsyi, *Dua Pusaka Nabi Saw.*, h. 379-387.

[58] Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts al-Nabawiy wa Târîkh Tadwînihi*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1913 H/1992 M), juz II, h. 596.

Dalam hal pengertian hadis, menurut Azami, ada sebagian sarjana hadis yang mendefinisikannya sebagai perkataan, perbuatan, dan persetujuan Nabi saw. Sedangkan sebagian sarjana hadis lainnya mengartikan hadis lebih umum lagi yang meliputi segala perkataan, perbuatan, dan persetujuan Nabi saw., para sahabat, ataupun tabiin. Jadi, dapatlah dikatakan bahwa jumlah hadis yang demikian banyak itu pada dasarnya bukan hanya sebatas hadis Nabi saw., tetapi juga meliputi perkataan sahabat ataupun tabiin, dan tentu jumlahnya sangat banyak. Sementara itu, tentang cara menghitung hadis, para ahli *mushthalah al-hadîts* menyatakan bahwa setiap satu sanad sudah dianggap sebagai satu hadis, sehingga sebuah hadis yang ditransmisikan melalui sepuluh jalur sanad berarti dihitung sebagai sepuluh hadis. Boleh jadi ada sebagian orang yang menduga bahwa cara itu muncul lebih belakangan yang sengaja diciptakan oleh para ulama untuk mencari jalan keluar dari kerumitan itu. Padahal, kenyataannya tidak seperti yang diduga, karena ulama terdahulu semisal Ibn Mahdiy (w. 198 H), pernah mengaku memiliki 13 hadis yang diriwayatkan dari al-Mughîrah ibn Syu'bah dari Nabi saw. tentang mengusap kedua sepatu. Tidak diragukan lagi bahwa Nabi saw. selalu dan berulang kali mengusap kedua sepatunya, tetapi apa yang dinukil dari al-Mughîrah dalam hal ini hanya satu bentuk perbuatan Nabi saw. Karena itu, pada dasarnya ia dianggap sebagai satu hadis. Namun demikian, satu hadis itu kemudian sampai kepada Ibn Mahdiy melalui tiga belas jalur sanad, dan karenanya dihitung menjadi 13 hadis.[59]

Segaris dengan Azami, al-'Umariy juga menandaskan bahwa jumlah hadis yang demikian banyak itu sejatinya bukan jumlah aktual dari hadis, tetapi hanya jalur sanadnya. Al-'Umariy secara jelas mengakui bahwa sejumlah sarjana hadis telah menghafal atau menghimpun ratusan ribu hadis, dan bahkan ada yang mencapai satu juta hadis. Akan tetapi, sekali lagi, jumlah hadis sebesar itu

[59] Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz II, h. 596-598.

hanya mencerminkan banyaknya jalur sanad. Untuk menguatkan asumsinya itu, al-'Umariy mengajukan sebuah contoh kasus bahwa Mâlik ibn Anas pernah menyatakan, "Saya telah memiliki 100.000 hadis." Kemudian 'Ubaidullâh ibn al-Muntâb, salah seorang murid Mâlik, menyebutkan, "Dan jumlah 100.000 hadis yang telah didengar Mâlik menjadi berlipat ganda sampai pada era kami dan bercabang lebih dari 1.000.000 jalur sanad."[60]

2. Perjalanan Ilmiah Mencari Hadis (*al-Ri<u>h</u>la<u>t</u> fî Thalab al-<u>H</u>adîts*)

Dalam pembahasan di muka telah disebutkan bahwa para ahli hadis dalam upaya pengumpulan hadis telah menempuh sebuah perjalanan ilmiah yang dikenal dengan istilah *al-ri<u>h</u>la<u>t</u> fî thalab al-<u>h</u>adîts* (perjalanan ilmiah mencari hadis). Langkah ini telah mulai dilakukan oleh kalangan sahabat, kemudian diteruskan oleh generasi tabiin, dan demikian seterusnya sampai akhirnya berhasil disusun kitab-kitab hadis yang menjadi rujukan umat Islam. Mu<u>h</u>ammad 'Ajjâj al-Khathîb memberikan gambaran yang cukup baik perihal perjalanan mencari hadis dalam alenia berikut:

عهد عليه
تعاليم الدين الجديد.
عهد والتابعين واتباعهم
كثيرة الحديث
وكثيرا يقطعون الطويلة
حديث حديث وضبطه،
وملازمته، عنه،
عهد التابعين
صدورهم الحديث

[60] al-'Umariy, *Târîkh al-Sunna<u>t</u>*, h. 373-381.

يجمع حديث عليه
ينتقل
الذين منه عنه،
التابعين التابعين ولازموهم
عنهم، الحديث مراجعه
هذا سبيل
يوخ المشهورين.[61]

'Maka perjalanan (*ri<u>h</u>lah*) yang dilakukan pada periode Nabi saw. lebih bersifat umum, yakni untuk mengetahui ajaran-ajaran agama yang baru. Sementara para periode sahabat, tabiin, dan *atbâ' al-tâbi'în* mencapai tingkat kesempurnaan dengan banyaknya perjalanan yang dilakukan oleh para ulama untuk mencari hadis secara khusus. Seringkali tabiin menempuh jarak yang panjang untuk mendengarkan hadis, mengokohkan dan menguatkannya, atau juga untuk menjumpai sahabat dan tinggal bersama mereka dalam rangka mendapatkan hadis dari sahabat itu, karena sahabat pada periode tabiin terpencar di berbagai negeri dan mereka membawa serta hadis Nabi saw. yang telah dihafalnya. Maka dari itu, bagi orang yang ingin mengumpulkan hadis Nabi saw. harus berpindah dari satu negeri ke negeri lainnya, menjumpai para sahabat yang pernah mendengarkan hadis dari Nabi saw., berkonsultasi dengan mereka, serta mengambil hukum-hukum dari mereka. Untuk selanjutnya, *atbâ' al-tâbi'în* mengadakan perjalanan menemui tabiin, tinggal bersamanya, dan kemudian mengambil hadis dari mereka. Hingga akhirnya proses penghimpunan hadis menjadi lengkap dalam bentuk buku-buku rujukan yang besar. Seiring dengan

[61] al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h. 129.

itu, perjalan para ulama masih terus berlanjut dalam rangka *mudzâkarah* (mendiskusikan) dan *'ardl* (membacakan hadis) di hadapan guru-guru hadis yang terkenal.'

Selama periode sahabat sudah tercatat beberapa nama yang aktif melakukan perjalanan mencari hadis. Sebut saja sebagai contoh, Jâbir ibn 'Abdillâh (w. 78 H), ketika sampai kepadanya sebuah hadis yang konon berasal dari salah seorang sahabat Nabi saw., maka ia membeli unta, lalu mengadakan perjalanan dengan unta itu selama satu bulan hingga sampai di negeri Syria, dan ternyata sahabat yang dimaksud adalah 'Abdullâh ibn Unais. Maka Jâbir menanyakan langsung hadis itu kepadanya.[62] Sahabat lainnya, Abû Ayyûb al-Anshâriy (w. 52 H) pernah mengadakan perjalanan dari Madinah ke Mesir untuk mencari sebuah hadis dari 'Uqbah ibn 'Âmir.[63] Sementara Abû al-Dardâ' (w. 32 H), seorang sahabat senior, memberikan pernyataan, "Seandainya aku mendapati kesulitan memahami ayat al-Qur'an, tetapi tidak ada yang dapat membantu memecahkannya kecuali seseorang yang tinggal di Birk al-Ghimâd,[64] tentu aku akan mengadakan perjalanan ke sana."[65]

---

[62] Abû 'Amr Yûsuf ibn 'Abd al-Barr al-Namariy al-Qurthubiy al-Andalusiy, *Jâmi' Bayân al-'Ilm wa Fadllih*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), juz I, h. 93; Abû Bakr A<u>h</u>mad ibn 'Aliy ibn Tsâbit al-Khâthîb al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1988 M), h. 402.

[63] Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, juz I, h. 93-94; al-Hâkim, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 7-8; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 402.

[64] Birk al-Ghimâd sejauh ini menunjuk pada dua tempat: (1) sebuah tempat yang letaknya jauh di belakang kota Makkah; dan (2) suatu daerah yang berada di negeri Yaman. Menurut Ibn al-Dumainah, yang dimaksud Birk al-Ghimâd dalam pernyataan Abû Dardâ' tadi adalah sebuah daerah yang letaknya paling jauh di Yaman. Lihat Abû 'Abdillâh Yâqût ibn 'Abdillâh al-<u>H</u>amawiy al-Rûmiy al-Baghdâdiy, *Mu'jam al-Buldân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), juz I, h. 475.

[65] al-Baghdâdiy, *al-Rihlat fî Thalab al-<u>H</u>adîts*, h. 195; al-<u>H</u>amawiy, *Mu'jam al-Buldân*, juz I, h. 475.

Memasuki periode tabiin, ketika hadis mulai tersebar ke berbagai daerah, seiring dengan semakin luasnya wilayah kekuasaan Islam, perjalanan mencari hadis tambah gencar dilakukan oleh ulama. Misalnya Sa'îd ibn Musayyab (w. 94 H), seperti telah disinggung di muka, pernah mengadakan perjalanan siang dan malam selama beberapa hari untuk mendapatkan sebuah hadis.[66] Kasus lainnya, Abû Qilâbah (w. 104 H) mengaku pernah tinggal selama tiga hari di Madinah untuk bertemu dengan seseorang yang memiliki hadis agar dia dapat meriwayatkan hadis darinya.[67] Hasan al-Bashriy (w. 110 H) juga pernah mengadakan perjalanan dari Bashrah ke Kufah menemui Ka'ab ibn 'Ujrah untuk menanyakan suatu masalah.[68] Demikian pula, Busr ibn 'Ubaidillâh al-Hadlramiy (w. 110 H) mengaku pernah berkelana ke Mesir untuk mendengarkan sebuah hadis.[69] Al-Zuhriy (w. 124 H) pernah pula melakukan pengembaraan ke Syria menjumpai 'Athâ' ibn Yazîd, Ibn Muhairîz, dan Ibn Haiwah, lalu ke Mesir, Irak, dan negeri-negeri Islam lainnya untuk mencari hadis.[70] Aktivitas serupa ditemukan dalam kasus 'Âmir al-Sya'biy,[71] Makhûl,[72] Abû al-'Âliyah,[73] dan Ibn al-Dailamiy.[74]

---

[66] al-Baghdâdiy, *al-Rihlat fî Thalab al-Hadîts*, h. 127-129; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 402; Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, juz I, h. 94; al-Hâkim, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 7-8

[67] 'Abdullâh ibn 'Abd al-Rahmân al-Dârimiy al-Samarqandiy, *Sunan al-Dârimiy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 140; al-Baghdâdiy, *al-Rihlat fî Thalab al-Hadîts*, h. 144-145.

[68] al-Baghdâdiy, *al-Rihlat fî Thalab al-Hadîts*, h. 143; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 402; al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 279.

[69] al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 140; al-Baghdâdiy, *al-Rihlat fî Thalab al-Hadîts*, h. 147-148; Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, juz I, h. 95; al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 279-280.

[70] al-Hasan ibn 'Abd al-Rahmân al-Râmahhurmuziy, *al-Muhaddits al-Fâshil baina al-Râwiy wa al-Wâ'iy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M), h. 231; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 133; 'Âdil Muhammad Muhammad Darwîsy, *Nazhrât fî al-Sunnat wa 'Ulûm al-Hadîts*, (t.t.: t.p., 1419 H/1998 M), h. 91.

[71] al-Baghdâdiy, *al-Rihlat fî Thalab al-Hadîts*, h. 142; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 402; Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, juz I, h. 95.

[72] al-Baghdâdiy, *al-Rihlat fî Thalab al-Hadîts*, h. 198.

Lebih lanjut, perjalanan mencari hadis menjadi fenomena yang sangat umum pada periode *atbâ‘ al-tâbi‘în* dan periode setelahnya. “Sejak abad kedua hingga beberapa abad sesudahnya”, demikian Azami, “tuntutan umum bagi seorang pengkaji hadis adalah melakukan perjalanan yang ekstensif untuk mempelajari hadis.”[75] Pada abad-abad ini, banyak sekali ulama hadis dari generasi *atbâ‘ al-tâbi‘în*, *atbâ‘ atbâ‘ al-tâbi‘în*, dan seterusnya yang melakukan perjalanan dari negeri asalnya menuju berbagai negeri Islam lainnya untuk mendapatkan suatu hadis. Sebagai contoh, ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Amr al-Auza‘iy (w. 157 H) yang berasal dari Beirut pernah mengadakan perjalanan menuju kepada Yahyâ ibn Abî Katsîr yang berada di Yamamah dan selanjutnya memasuki kota Basharah.[76] Syu‘bah ibn al-Hajjâj (w. 160 H), ketika mengecek keberadaan sebuah hadis, telah mengadakan perjalanan ke Makkah untuk menjumpai ‘Abdullâh ibn ‘Athâ’, dan ternyata Ibn ‘Athâ’ mendapatkan hadis itu dari Sa‘ad ibn Ibrâhîm. Maka Syu‘bah pun mengadakan perjalanan ke Madinah untuk menemui Sa‘ad, dan ternyata hadis itu diterima Sa‘ad dari Ziyâd ibn Mikhraq. Kemudian Syu‘bah melanjutkan perjalanan ke Bashrah untuk menemui Ziyâd dan ternyata Ziyâd menerima hadis itu dari Syahr ibn Hausyab dari Abû Raihanah dari ‘Uqbah ibn ‘Âmir dari Nabi saw.[77] Sufyân al-Tsauriy (w. 161 H) telah melakukan perjalanan dari Kufah ke Bashrah, lalu ke Yaman, untuk mendapatkan suatu hadis.[78] Dikabarkan pula, ia pernah berkelana ke Khurasan, Rayy, Jurjan, Palestina, Tha‘if, dan Makkah.[79] Al-

[73] al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 140; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî ‘Ilm al-Riwâyah*, h. 402-403; al-‘Umariy, *Târîkh al-Sunnat,* h. 280.

[74] al-Baghdâdiy, *al-Rihlat fî Thalab al-Hadîts*, h. 135.

[75] Azami, *Hadith Methodology*, h. 50.

[76] al-Râmahhurmuziy, *al-Muhaddits al-Fâshil*, h. 231.

[77] al-Baghdâdiy, *al-Rihlat fî Thalab al-Hadîts*, h. 152-153; al-‘Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 281.

[78] al-Râmahhurmuziy, *al-Muhaddits al-Fâshil*, h. 231.

[79] ‘Ishâm Muhammad al-Hajj ‘Aliy, *al-Imâm Sufyân ibn Sa‘îd al-Tsauriy: Sayyid al-Huffâzh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1412 H/1992 M), h. 61-65.

Syâfi'iy (w. 204 H) juga pernah mengadakan perlawatan untuk mencari hadis yang ada pada Mâlik ibn Anas (w. 179 H) di Madinah dan selanjutnya meneruskan perjalanan ke Baghdad, lalu ke Mesir.[80]

Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), tokoh ahli hadis dari generasi *atbâ' atbâ' al-tâbi'în*, telah melawat dan mengumpulkan hadis yang ada di Irak, Yaman, Kufah, Bashrah, Jazirah, Makkah, Madinah, dan Syria.[81] Al-Bukhâriy (w. 256 H), pernah berkelana dan mengumpulkan hadis yang tersebar di berbagai daerah, seperti: Makkah, Madinah, Syria, Mesir, Baghdad, Kufah, Bashrah, Wasith, Merv, Hara', Jazirah, Naisabur, 'Asqalan, Himsh, dan Khurasan.[82] Seorang ulama hadis Syi'ah, al-Kulainiy (w. 328 H), pernah pula berkunjung dan berpindah-pindah tempat dari Rayy ke Naisabur dan Baghdad.[83] Ada pula sebagian sumber yang menyebutkan bahwa ia telah mengunjungi Irak, Damaskus, Ba'labak, dan Taflis untuk mendapatkan hadis. Ibn Bâbawaih, seorang ulama hadis Syi'ah, juga pernah melakukan perlawatan ke berbagai tempat seperti Rayy, Naisabur, Baghdad, Makkah,

---

[80] Jamâl al-Dîn 'Abd al-Rahîm al-Asnawiy, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1407 H/1987 M), juz I, 18; Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar al-'Asqalâniy, *Sîrat al-Imâmain al-Laitsiy wa al-Syâfi'iy*, (Kairo: Matabat al-Âdâb, 1415 H/1994 M), 117-121; Abû al-'Abbâs Syams al-Dîn Ahmad ibn Muhammad ibn Abî Bakr ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân wa Anbâ' Abnâ' al-Zamân*, (Beirut: Dâr al-Tsaqâfah, t.th.), jilid IV, h. 165.

[81] al-Râmahhurmuziy, *al-Muhaddits al-Fâshil*, h. 230; Abû al-Faraj 'Abd al-Rahmân ibn al-Jauziy, *Manâqib al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1402 H/1982 M), h. 22; al-Syaikh Kâmil Muhammad Muhammad 'Uwaidlah, *Ahmad ibn Hanbal: Imâm Ahl al-Sunnat wa al-Jamâ'ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/1992 M), h. 24; Muhammad Abû Zahrah, *Ibn Hanbal*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, 1418 H/1997 M), h. 23-24.

[82] al-Husain 'Abd al-Majîd Hâsyim, *al-Imâm al-Bukhâriy Muhadditsan wa Faqîhan,* (Kairo: Dâr al-Qaumiyah, t.th.), h. 28-36; Carl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-'Arabiy*, terj. 'Abd al-Halîm al-Najjar, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1977), juz III, h. 163; Kâmil Muhammad Muhammad 'Uwaidlah, *al-Imâm al-Bukhâriy Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ismâ'îl al-Ju'fiy*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/1992 M), 15; Abû Syuhbah, *Fî Rihâb al-Sunnat*, h. 44-45.

[83] Wilferd Madelung, "Al-Kulaynî", dalam C. E. Bosworth *et al.* (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1986), vol. V, h. 362-363.

Hamadzan, Transoxiana, dan Balkh untuk mencari hadis.[84] Al-Hâkim (w. 405 H) juga telah mengembara ke daerah Irak, Khurasan, Transoxiana, dan Hijaz, untuk tujuan yang sama.[85] Sementara al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H) pernah mengadakan perjalanan mencari hadis dari Baghdad ke daerah-daerah lain, seperti Kufah, Bashrah, Naisabur, Syria, Makkah, dan lainnya.[86]

Perjalanan ilmiah (*rihlah*) untuk mencari hadis diakui mempunyai pengaruh yang besar terhadap penyebaran (*nasyr*), pengumpulan (*jam'*), pengujian (*tamhish*), dan pengokohan (*tatsabbut*) hadis.[87] Dampak lain dari perjalanan itu, seperti dituturkan Shubhiy al-Shâlih, adalah berupa penyatuan nas hadis dan mengubah wataknya dari warna kedaerahan ke warna umum yang universal. Selain itu, perjalanan mencari hadis juga membawa dampak pada penyatuan *tasyrî'* dan akidah.[88]

Secara lebih rinci, perjalanan ilmiah (*rihlah*) yang dilakukan oleh para ulama dalam mencari hadis dapat mendatangkan beberapa manfaat: (1) untuk pengokohan dari sisi ilmiah. Sebuah perjalanan ilmiah mesti dilakukan dalam upaya menuntut ilmu agar dapat memperoleh sejumlah manfaat dan kesempurnaan ketika bertemu langsung dengan beberapa guru serta bergaul

---

84 Syaikh 'Abd al-Rahîm al-Rabbâniy al-Syairâziy, "Hayât al-Mu'allif", dalam Abû Ja'far Muhammad ibn 'Aliy ibn al-Husain ibn Bâbawaih al-Qûmiy, *Ma'âniy al-Akhbâr*, (Qum: Mu'asasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1379 h), h. 19-26.

85 Tâj al-Dîn Abî Nashr 'Abd al-Wahhâb ibn 'Aliy ibn 'Abd al-Kâfiy al-Subkiy, *Thabaqât al-Syâfi'iyyat al-Kubrâ*, (Mesir: 'Îsâ al-Babiy al-Halabiy wa Syurakah, 1385 H/1966 M), juz IV, h. 156; al-Sayyid Mu'zham Husain, "Tadzikarat al-Mushannif", dalam al-Hâkim al-Naisâburiy, *'Ulûm al-Hadîts*, h. c; M. Abdurrahman, *Pergeseran Pemikiran Hadîts: Ijtihad al-Hâkim dalam Menentukan Status Hadîts*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 30-31.

86 al-Baghdâdiy, *al-Jâmi' li Akhlâq al-Râwiy*, h. 30-36.

87 al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 134.

88 Shubhiy al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahuhu*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1988 M), h. 57-60.

dengan banyak orang;[89] (2) untuk penyebaran ilmu yang telah dihasilkan oleh ulama. Bagaimanapun perjalanan ilmiah yang dilakukan oleh seorang ulama ataupun sastrawan menjadi salah satu sebab bagi kemunculan ilmu atau sastra berikut penyebarannya ke berbagai daerah; (3) untuk perluasan budaya masyarakat Islam. Ketika mengadakan pengembaraan ilmiah ke berbagai negeri, para ulama dapat mengadakan kontak dengan orang-orang yang beragam budaya dan tradisi. Dari sini bisa terjadi pertukaran budaya ketika para ulama pengembara berpindah dari satu negeri ke negeri lainnya dan bersamaan dengan itu mereka mengabarkan kepada penduduk setempat mengenai berbagai hal, termasuk tradisi dan budaya masyarakat dari negeri-negeri yang pernah disinggahinya; (4) untuk menumbuhkan keutamaan dan kesempurnaan jiwa. Hal ini justru yang dikejar oleh para ulama pengembara ketika melakukan pengembaraan. Para ahli kebajikan tentu saja berkeinginan untuk mengikuti perilaku dan sifat mereka; (5) untuk mendapatkan sahabat-sahabat baru yang tulus. Perjalanan ilmiah ternyata menjadi sarana efektif untuk mendapatkan kawan-kawan baru yang saling kenal, terbuka untuk membicarakan keutamaan-keutamaan dan kebaikan-kebaikan mereka dalam majelis. Hal itu bisa mengantarkan kepada sikap saling kenal dan cinta antar suku atau bangsa. Karenanya tidak heran jika antar sesama umat Islam terjalin rasa cinta dan kerjasama yang tinggi, sehingga seluruh negeri Islam terbuka bagi setiap orang yang beragama Islam.[90]

Sementara yang menjadi tujuan para ahli hadis dalam melakukan pengembaraan mencari hadis meliputi beberapa hal penting: (1) untuk memperoleh hadis. Boleh jadi hal ini merupakan sebab pertama dari perjalanan mencari hadis,

[89] Dalam kasus ini, Ibn Khaldûn berkomentar, "Bahwasanya perjalanan mencari sejumlah ilmu dan menemui beberapa guru dapat menambah kesempurnaan dalam pembelajaran." Lihat 'Abd Ra<u>h</u>mân ibn Khaldûn, *Muqaddimat Ibn Khaldûn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 541.

[90] 'Itr, "I'jâz al-Nubuwwat al-'Ilmiy", h. 24-28.

khususnya pada periode-periode awal Islam seperti perjalanan para sahabat, tabiin, dan seterusnya; (2) untuk mengokohkan hadis. Hal ini dapat digambarkan misalnya ada seorang ahli hadis memiliki hadis-hadis yang diriwayatkan dari orang lain, kemudian dalam perjalanan mencari hadis ia mendengarkan pula sebagian dari hadis-hadis yang telah ada padanya dan sanad hadis itu bertemu dengan sanadnya sendiri serta ada kesamaan lafal maupun makna dengan matan hadis yang telah dia riwayatkan. Atau bisa juga dalam perjalanannya itu, ahli hadis bersangkutan mendengarkan pula hadis-hadis lain yang semakna dengan hadis yang telah dia riwayatkan, sehingga ia menjadi tenang dan hadisnya pun menjadi kuat; (3) untuk mencari sanad yang tinggi. Ahli hadis dapat saja memperoleh sanad yang tinggi jika ia mendengarkan hadis dari salah seorang periwayat dan periwayat itu menerimanya dari seorang guru, maka selanjutnya ahli hadis bersangkutan pergi menemui guru itu dan mendengarkan hadis langsung darinya; (4) untuk meneliti hal-ihwal para periwayat hadis. Sejumlah kritikus hadis, ketika berusaha melacak keadilan dan kekuatan hafalan yang dimiliki oleh para periwayat hadis, juga telah melakukan perjalanan ilmiah ke berbagai tempat dan menjumpai sejumlah periwayat hadis; (5) untuk berdiskusi dengan para ulama dalam hal kritik hadis berikut cacat-cacatnya. Hal ini antara lain dapat dijumpai dalam kasus 'Aliy ibn al-Madîniy yang mengadakan perjalanan dari Irak menuju kepada Sufyân ibn 'Uyainah di Makkah untuk mendiskusikan perihal kritik hadis dan cacat-cacatnya.[91]

Sampai di sini jelaslah bahwa perjalanan ilmiah (*ri<u>h</u>lah*) yang ditempuh oleh para ulama untuk mencari hadis mempunyai peran yang sangat sentral bagi kegiatan *tadwîn* hadis. Peran itu ternyata tidak hanya terbatas pada proses penghimpunan hadis, tetapi juga pada proses penyeleksian ataupun penyusunan hadis ke dalam

---

[91] 'Itr, "I'jâz al-Nubuwwah al-'Ilmiy", h. 17-23; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunna<u>t</u>*, h. 45.

karya-karya besar yang banyak dirujuk oleh umat Islam hingga sekarang.

B. Langkah Kritik Hadis

1. Pengertian dan Ruang Lingkup Kritik Hadis

Penggunaan istilah "kritik hadis" (*naqd al-hadîts*) seringkali menimbulkan mispersepsi (kesalahpahaman) bagi sebagian umat Islam. Sejauh ini, muncul kesan di kalangan masyarakat, termasuk kaum intelektualnya, bahwa kritik hadis merupakan upaya untuk melecehkan kedudukan dan fungsi hadis dalam agama Islam. Karena itu, mereka pun menganggap bahwa istilah kritik hadis itu datang dari kaum orientalis Barat, dan pada gilirannya selalu dikonotasikan negatif.[92]

Anggapan yang berkembang di kalangan sebagian masyarakat itu tentu saja tidak dapat diterima. Pasalnya, sebagai sebuah istilah, kritik hadis (*naqd al-hadîts*) jelas telah muncul jauh sebelum para sarjana Barat melakukan kajian hadis. Istilah *al-naqd* (kritik) sendiri ternyata sudah mulai digunakan oleh beberapa sarjana awal hadis pada abad II H.[93] Sementara Ibn Abî Hâtim al-Râziy (w. 327 H) dalam pendahuluan kitabnya, *al-Jarh wa al-Ta'dîl*, telah menyebutkan istilah kritik dan kritikus hadis (*al-naqd wa al-naqqâd*) di sejumlah tempat.[94] Bahkan, salah satu karya al-Dzahabiy (w.

---

[92] Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), h. xiv. Rif'at Fauziy 'Abd al-Muththalib juga mengakui bahwa sekarang ini telah berkembang penggunaan istilah *naqd* (kritik) secara salah dengan maksud "mengungkapkan cacat-cacat". Sehingga *naqd al-hadîts* (kritik hadis) diartikan sebagai upaya untuk menjelaskan cacat-cacat dalam hadis. Lihat Rif'at Fauziy 'Abd al-Muththalib, *Tautsîq al-Sunnat fî al-Qarn al-Tsâniy al-Hijriy*, (Mesir: Maktabat al-Khanjiy, 1400 H/1981 M), h. 22.

[93] Azami, *Hadith Methodology*, h. 47.

[94] Abû Muhammad 'Abd al-Rahman ibn Abû Hâtim al-Râziy, *al-Jarh wa al-Ta'dîl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 2, 6, 32, 55, 126, 232, 251, 281, 286, 292, 314, 319, 320, 328, dan 349.

748 H) yang berkaitan dengan *al-jarh̲ wa al-ta'dîl* diberi judul *Mîzân al-I'tidâl fî Naqd al-Rijâl*.[95]

Hanya saja, perlu diakui, meski ada beberapa sarjana hadis yang telah menggunakan istilah *al-naqd*, terminologi ini tidak cukup popular di kalangan mereka. Para sarjana hadis tampaknya lebih senang menamakan ilmu yang membahas tentang kritik hadis dengan sebutan *al-jarh̲ wa al-ta'dîl*.[96] Belakangan ini, beberapa sarjana hadis mulai tertarik untuk menggunakan istilah *al-naqd* dalam judul-judul buku yang mereka tulis ataupun dalam berbagai kajian yang mereka lakukan. Sementara itu, sebagai sebuah praktik, kritik hadis bahkan telah dimulai sejak periode Nabi saw. dan terus menemukan momentum pada periode-periode setelahnya. Hal terakhir ini akan dilacak lebih jauh pada bagian pembahasan selanjutnya.

Dilihat dari segi semantik, istilah kritik hadis (*naqd al-h̲adîts*) juga mempunyai konotasi makna yang jauh dari kesan melecehkan hadis sebagaimana yang dituduhkan oleh sebagian kalangan. Jika ditelusuri pada akar katanya, kata *naqd* mempunyai makna pokok "mengeluarkan sesuatu."[97] Secara bahasa, penggunaan kata *al-naqd* berkisar pada dua pengertian: (1) pengertian yang bersifat material, yakni kata *al-naqd* diartikan dengan "*al-nuqûd*" (mata uang logam), seperti dikatakan *al-naqdâni* (dua mata uang logam), maksudnya emas dan perak; (2) kata *al-naqd* diartikan dengan "memisahkan".[98] Terkait dengan pengertian yang kedua ini, dalam berbagai kamus Arab ditemukan kata *al-naqd* yang berarti "memisahkan uang dan mengeluarkan yang

---

[95] Abû 'Abdillâh Muh̲ammad ibn Ah̲mad al-Dzahabiy, *Mîzân al-I'tidâl fî Naqd al-Rjâl*, (t.t.: 'Îsâ Bâbiy al-H̲alabiy wa Syurakâ'uh, 1385 H/1963 M).

[96] Azami, *Hadith Methodology*, h. 48.

[97] Abû al-H̲usain Ah̲mad ibn Fâris ibn Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz V, h. 467.

[98] Muhammad H̲asan 'Abdillâh, *Muqaddimat fî Naqd al-Adabiy*, (t.t.: Dâr al-Bah̲ts al-'Ilmiyah, 1345 H/1975 M), h. 34.

palsu."[99] Pada pengertian bahasa yang disebut terakhir ini pula, menurut A<u>h</u>mad al-Syâyib, boleh jadi disandarkan pengertian kata *al-naqd* dalam terminologi ahli hadis di satu sisi, dan dalam terminologi ulama *mataqaddimûn* di sisi yang lain.[100]

Dalam terminologi ahli hadis, istilah *al-naqd*—atau lebih tepatnya *naqd al-<u>h</u>adîts*—diartikan secara beragam. Azami, dengan mengutip pendapat *mu<u>h</u>additsûn*, mendefinisikan *al-naqd* (kritik) dengan usaha untuk menyeleksi hadis-hadis yang sahih dari yang daif, serta untuk menetapkan status para periwayat hadis dari segi keandalan dan kecacatannya.[101] Senada dengan itu, Rif'at Fauziy 'Abd al-Muththalib mengartikan *naqd al-<u>h</u>adîts* (kritik hadis) sebagai upaya pengungkapan prinsip-prinsip yang dibangun untuk menyeleksi hadis yang sahih dari yang daif dan palsu.[102] Sementara al-Jawâbiy memberikan definisi *naqd al-<u>h</u>adîts* (kritik hadis) sebagai penetapan status keadilan dan kecacatan para periwayat hadis dengan menggunakan lafal-lafal khusus berdasarkan dalil-dalil yang diketahui oleh ahlinya, serta pemeriksaan terhadap matan-matan hadis—sepanjang sanadnya sudah sahih—untuk mengetahui sahih tidaknya matan hadis itu serta untuk menghilangkan kemuskilan (*al-isykâl*) dan kontradiksi (*al-ta'ârudl*) di antara matan-matan hadis itu dengan menerapkan standar yang cermat.[103]

---

[99] Abû al-Faidl al-Sayyid Mu<u>h</u>ammad Murtadlâ al-<u>H</u>usainiy al-Wâsithiy al-Zabîdiy al-<u>H</u>anafiy, *Syar<u>h</u> al-Qâmus al-Musammâ Tâj al-'Arûs min Jawâhir al-Qâmus*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid II, h. 516; Abû al-Fadll Jamâl al-Dîn Mu<u>h</u>ammad ibn Makram ibn Manzhûr al-Ifriqiy al-Mishriy, *Lisân al-'Arab*, (Beirut: Dâr Shâdir, jilid III,h. 425; Mu<u>h</u>ammad ibn Ya'qûb al-Fîruz Âbâdiy, *Qâmus al-Mu<u>h</u>îth*, (Mesir: Mushtafâ al-Bâbiy al-<u>H</u>alabiy wa Aulâduh, 1371 H/1952 M), juz I, h. 354.

[100] A<u>h</u>mad al-Syâyib, *Ushûl al-Naqd al-Adabiy*, (Kairo: Maktaba<u>t</u> al-Nahdla<u>t</u> al-Mishriyah, 1974 M), h. 115.

[101] Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 5.

[102] 'Abd al-Muththalib, *Tautsîq al-Sunna<u>t</u>*, h. 22.

[103] Mu<u>h</u>ammad Thâhir al-Jawâbiy, *Juhâd al-Mu<u>h</u>additsîn fî Naqd Matn al-<u>H</u>adîts al-Nabawiy al-Syarîf*, (t.t.: Mu'asasât 'Abd al-Karîm ibn 'Abdillâh, t.th.), h. 94.

Meskipun terdapat sedikit perbedaan mengenai batasan *naqd al-ẖadîts* (kritik hadis) seperti yang baru saja dijelaskan, secara umum yang objek pembahasan studi ini tidak berubah, yakni menyangkut dua aspek: (1) mata-rantai transmisi hadis (sanad); (2) isi kandungan hadis (matan). Pada aspek sanad yang diperiksa adalah status *maqbûl* dan tidaknya sanad itu. Sementara pada aspek matan yang diperiksa adalah status *maqbûl* dan tidaknya matan itu atau status *maqbûl* dan *ma'mûl*-nya sekaligus.

Jika demikian, maka lingkup *naqd al-ẖadîts* (kritik hadis) lebih luas dibandingkan ilmu *al-jarẖ wa al-ta'dîl*. Ilmu *al-jarẖ wa al-ta'dîl* secara umum diartikan dengan ilmu yang membahas tentang hal-ihwal para periwayat hadis dari segi diterima atau ditolaknya periwayatan mereka.[104] Dalam pengertian ini, maka lingkup pembahasan ilmu *al-jarẖ wa al-ta'dîl* berkisar pada keadilan dan kedabitan para periwayat hadis berikut kecacatan mereka. Sementara yang menjadi lingkup pembahasan *naqd al-ẖadîts* jika dirinci akan berkisar pada keadilan dan kedabitan para periwayat hadis, ketersambungan sanad, serta ada tidaknya *syudzûdz* dan *illah*. Bahkan bisa diperluas lagi dengan ada tidaknya kemuskilan (*al-isykâl*), kontradiksi (*al-ta'ârudl*), *al-nâsikh wa al-mansûkh*, ataupun ke-*gharîb*-an dalam matan hadis. Kendati demikian, ada juga sarjana hadis yang mengartikan ilmu *al-jarẖ wa al-ta'dîl* secara lebih luas dan umum. Azami, misalnya, pernah mengartikan ilmu *al-jarẖ wa al-ta'dîl* dengan "*the knowledge of invaliditing and declaring reliable in H̲adîth*".[105] Sejauh dipahami dengan arti ini, maka ilmu *al-jarẖ wa al-ta'dîl* dapat disejajarkan dengan *naqd al-ẖadîts*. Lebih lanjut, jika dilihat dari segi pengertiannya, *naqd al-ẖadîts* pada dasarnya lebih dapat disepadankan dengan ilmu *dirâyah* hadis, yakni ilmu yang membahas tentang dasar-dasar atau aturan-aturan untuk mengetahui hal-ihwal sanad dan matan hadis dari segi diterima

[104] al-Khathîb, *Ushûl al-H̲adîts*, h. 261.
[105] Azami, *Hadith Methodology*, h. 48.

atau ditolaknya sanad dan matan hadis itu.[106] Sehingga ada sebagian ahli yang menyamakan pengertian kritik hadis dengan *dirâyah* hadis.[107]

2. Jejak Langkah Kritik Hadis: Melacak Akar Historis dan Metodologis

Kritik hadis—seperti halnya bidang-bidang keilmuan Islam lainnya—semula muncul dalam tahap pengenalan kemudian mengalami perkembangan hingga mencapai bentuk yang sempurna. Mu<u>h</u>ammad Thâhir al-Jawâbiy berusaha memotret tahap-tahap penting dalam perkembangan kritik hadis mulai tahap persiapan (*al-tamhîdiyyah*), peletakan dasar-dasarnya (*al-ta'sîsiyyah*), penyusunan kaidah-kaidah (*al-taq'îdiyyah*), hingga tahap penerapan (*al-tathbîqiyyah*). Secara lebih rinci, al-Jawâbiy mencatat setidaknya ada sebelas tahap yang dilalui dalam proses kritik hadis. *Pertama*, tahap konfirmasi terhadap kebenaran suatu berita (hadis). Tahap ini telah berlangsung pada periode Nabi saw. *Kedua*, tahap kehati-hatian dalam periwayatan, baik ketika menerima ataupun menyampaikannya kembali. Tahap ini mulai berlangsung sejak periode sahabat. *Ketiga*, tahap kritik atas kandungan makna hadis. Tahap ini juga mulai berlangsung sejak periode sahabat. *Keempat*, tahap kritik atas para periwayat hadis dari segi kadabitan dan penjagaan mereka terhadap matan hadis. Tahap ini juga berlangsung sejak periode sahabat. *Kelima*, tahap pemeriksaan terhadap para periwayat hadis dan penelitian terhadap keadilan mereka. Tahap ini belum berlangsung pada periode sahabat—karena, menurut pandangan mayoritas, seluruh sahabat berpredikat adil—dan baru dimulai pada periode tabiin.

---

[106] Ma<u>h</u>mûd al-Tha<u>hh</u>ân, *Taisir Mushthala<u>h</u> al-<u>H</u>adîts*, (Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1399 /1979 M), h. 14; Ibrâhîm Dasûkiy al-Syahâwiy, *Mushthala<u>h</u> al-<u>H</u>adîts*, (t.t.: Syirka<u>t</u> al-Thibâ'a<u>t</u> al-Fanniya<u>t</u> al-Mutta<u>h</u>idah, t.th.), h. 6.

[107] Azyumardi Azra, "Peranan Hadis dalam Perkembangan Historiografi Awal Islam", *Al-Hikmah*, no. 11, 1993, h. 41; Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h. 26.

Keenam, tahap pencarian sanad hadis. Tahap ini dimulai terutama sejak terjadinya fitnah (perang saudara).

Ketujuh, tahap peletakan dasar-dasar ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl.* Tahap ini telah berlangsung sekitar pertengahan abad II H. *Kedelapan*, tahap penelitian terhadap *illah* hadis. Tahap ini juga telah berlangung sekitar pertengahan abad II H. *Kesembilan*, tahap baru kritik atas kandungan makna hadis untuk menghilangkan kemuskilan (*al-isykâl*) dan kontradiksi (*al-ta'ârudl*) antara matan-matan hadis. Tahap ini telah berlangsung pada akhir abad II H, atau tepatnya ketika al-Syâfi'iy (w. 204 H) menyusun kitab *Ikhtilâf al-Hadîts*. *Kesepuluh*, tahap kritik atas bahasa hadis, misalnya berupa penjelasan terhadap kosa kata yang terasa asing bagi pembaca. Tahap ini telah berlangsung pada akhir abad II H. *Kesebelas*, tahap penjelasan *fiqh al-hadîts*. Penjelasan *fiqh al-hadîts* jika yang dimaksudkan adalah sebatas penjelasan arti hadis, maka telah dimulai sejak periode sahabat, tetapi jika yang dimaksudkan adalah syarah hadis secara lengkap, maka hal itu baru dimulai pada akhir abad IV H.[108]

Nûr al-Dîn 'Itr juga telah merekonstruksi tahap perkembangan *dirâyah* hadis—dalam batas-batas tertentu dapat disamakan pengertiannya dengan kritik hadis—ke dalam tujuh fase. *Pertama*, fase pertumbuhan yang berlangsung sejak awal periode sahabat hingga akhir abad I H. *Kedua*, fase penyempurnaan bentuk tiap-tiap bidang ilmu hadis dan peletakan kaidah-kaidahnya tanpa disertai dengan kodifikasi. Fase itu berlangsung sejak awal abad II H hingga awal abad III H. *Ketiga*, fase kodifikasi cabang-cabang ilmu hadis secara terpisah-pisah. Hal ini berlangsung sejak abad III H hingga pertengahan abad IV H. *Keempat*, fase penyusunan secara menyeluruh dan munculnya disiplin ilmu-ilmu hadis (*'ulûm al-hadîts*) secara terkodifikasi yang berlangsung sejak pertengahan abad IV H sampai abad VII H. *Kelima*, fase kematangan dan penyempurnaan dalam kodifikasi

---

[108] al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditsîn*, h. 94-132.

disiplin ilmu-ilmu hadis yang berlangsung sejak abad VII H sampai abad X H. *Keenam*, fase kemandekan dan kebekuan yang terjadi sejak abad X H hingga abad XIV H. *Ketujuh*, fase kebangkitan di abad modern yang berlangsung sejak awal abad XIV H sampai sekarang.[109]

Pembabakan—dari sisi historis dan metodologis—terhadap perkembangan kritik hadis yang diajukan oleh al-Jawâbiy dan 'Itr di atas tampaknya telah cukup baik memotret momen-momen penting yang terjadi selama proses kritik hadis. Hanya saja, pembabakan yang dikemukakan oleh 'Itr lebih difokuskan pada terbentuknya aturan-aturan atau kaidah-kaidah dalam *dirâyah* hadis dan tampaknya kurang memperhatikan pada sisi praktiknya, sehingga kritik hadis yang dilakukan selama periode Nabi saw. lepas dari pengamatannya, padahal dalam praktiknya kritik hadis telah dimulai sejak periode Nabi saw., meski belum ada acuan metodologis yang jelas. Sementara pembabakan yang disusun oleh al-Jawâbiy jika dilihat secara kronologis tampaknya ada yang tumpang-tindih. Misalnya, kritik hadis pada tahap kedua, ketiga, dan keempat semua dimulai pada periode sahabat, sedangkan pada tahap ketujuh dan kedelapan dari kritik hadis sama-sama mulai berlangsung sekitar pertengahan abad II H. Jadi, pembabakan yang disusun oleh al-Jawâbiy ini tidak sepenuhnya bersifat kronologis, tetapi telah dipadukan dengan elemen-elemen lainnya.

Oleh karena itu, dalam pembahasan berikut ini akan dilakukan pelacakan secara kronologis terhadap jejak langkah kritik hadis dari periode Nabi saw. hingga akhir abad V H. Jejak langkah kritik hadis yang hendak dilacak mencakup aspek historis dan metodologis yang keduanya dibahas secara terintegrasi. Dalam kajian ini, pembabakan kritik hadis didasarkan atas

---

[109] Nûr al-Dîn 'Itr, *al-Madkhal ilâ 'Ulûm al-Hadîts*, (Madinah: al-Maktabat al-'Ilmiyah, 1972), h.18-19; Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîts*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1997 M, h. 36-72.

tingkatan generasi, meliputi: (a) periode Nabi saw.; (b) periode sahabat; (c) periode tabiin; (d) periode *atbâ' al-tâbi'în*; (e) periode *atbâ' atbâ' al-tâbi'în*; dan (f) periode pasca *atbâ' atbâ' al-tâbi'în*.

a. Kritik Hadis Periode Nabi saw.

Sejauh dipahami sebagai usaha untuk membedakan antara apa yang benar dengan yang salah, maka kritik hadis telah dimulai sejak periode Nabi saw. Waktu itu kritik hadis hanya berarti "pergi menemui Nabi saw. untuk mengkonfirmasikan kebenaran berita yang dikatakan berasal dari beliau."[110] Konfirmasi yang dilakukan oleh para sahabat ini bukan karena mereka menilai bahwa pembawa berita itu telah berdusta, melainkan semata-mata untuk meyakinkan bahwa berita atau hadis yang dinyatakan berasal dari Nabi saw. itu benar-benar ada. Dalam situasi seperti ini tidak heran jika kritik hadis yang berlangsung selama periode Nabi saw., selain jumlahnya masih sangat sedikit, juga lingkupnya amat terbatas, serta belum punya acuan metodologis yang jelas, karena semua kesulitan yang dihadapi para sahabat terkait dengan hadis memang dapat dengan mudah dikonfirmasikan langsung kepada Nabi saw. Lagi pula, di kalangan para sahabat sendiri waktu itu tidak ada yang berani membuat kedustaan dengan mengatasnamakan Nabi saw.[111]

Dalam sejumlah literatur hadis ditemukan contoh-contoh kasus mengenai sahabat yang mengkonfirmasikan suatu berita langsung kepada Nabi saw. 'Umar ibn al-Khaththâb, misalnya, suatu malam ketika sedang berbincang-bincang tentang adanya kabar bahwa pasukan kerajaan Ghassan tengah bersiap-siap untuk menyerbu umat Islam, tiba-tiba pintu rumahnya diketuk keras oleh seseorang. Begitu pintu dibuka, ternyata orang itu adalah tetangganya sendiri, seorang Anshar dari keluarga Umayyah ibn Zaid yang biasa berbagi tugas dengannya untuk mengahadiri majelis Nabi saw. Ia baru pulang dari menghadiri majelis Nabi

[110] Azami, *Hadith Methodology*, h. 48.

[111] Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 7-10.

saw. "Ada peristiwa gawat," katanya. "Apa itu? Apakah pasukan Ghassan sudah datang?" Tanya 'Umar. "Tidak, tetapi ada peristiwa yang lebih gawat lagi. Rasûlullâh saw. telah menceraikan isteri-isterinya." jawabnya. Mendengar berita itu, keesokan harinya 'Umar menghadap Nabi saw. dan menanyakan langsung kabar itu kepada beliau, "Apakah benar engkau telah menceraikan isteri-isterimu?" Sambil memandangi 'Umar, Nabi saw. pun menjawab, "Tidak." Sampai akhirnya 'Umar mengetahui bahwa Nabi saw. hanya bersumpah untuk tidak mengumpuli istri-istrinya selama satu bulan.[112]

---

[112] al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz II, h. 275-277. Contoh kasus lainnya adalah: (1) Dlimâm ibn Tsa'labah, seorang Arab Badui dari Bani Sa'ad ibn Bakr, suatu ketika pernah menerima sebuah berita (hadis) lewat utusan Nabi saw. Maka ia pun mengkonfirmasikannya langsung kepada beliau. Dilaporkan, ketika Nabi saw. sedang duduk bersama sahabatnya di masjid, datanglah seorang laki-laki mengendarai unta. Kemudian laki-laki itu bertanya kepada para sahabat, "Mana di antara kalian yang bernama Muhammad?"—Nabi saw. waktu itu sedang duduk bersandar di antara orang banyak—Jawab para sahabat, "laki-laki putih yang sedang duduk bersandar ini." Maka laki-laki itu bertanya kepada Nabi saw., "Anak 'Abd al-Muththalib?" Kata Nabi saw., "Sudah dijawab." Laki-laki itu bertanya lagi kepada Nabi saw., "Saya hendak bertanya kepadamu dan hendak mengeraskan pertanyaan, maka janganlah ada rasa kurang senang terhadapku." Tanyakan apa saja yang kamu mau." Laki-laki itu bertanya, "Saya bertanya dengan nama Tuhanmu dan nama Tuhan orang-orang terdahulu, benarkan Allâh mengutusmu untuk semua umat manusia?" Jawab Nabi saw., "Benar". Tanyanya lagi, "Saya bertanya dengan nama Allâh, apakah Allâh memerintahkanmu mengerjakan salat lima kali sehari-semalam?" Jawab Nabi saw., "Benar". Tanyanya lagi, "Saya bertanya dengan nama Allâh, benarkah Allâh menyuruhmu mengerjakan puasa di bulan (Ramadan) ini dalam setahun?" Jawab Nabi saw., "Benar". Dia bertanya lagi, "Saya bertanya dengan nama Allâh, benarkan Allâh menyuruhmu mengambil sedekah (zakat) ini dari orang-orang kaya, lalu dibagikan kepada orang-orang miskin?" Jawab Nabi saw., "Benar". Laki-laki itu kemudian berkata, "Saya percaya dengan risalah yang kau bawa. Saya merupakan delegasi dari kaum saya. Nama saya adalah Dlimâm ibn Tsa'labah dari Bani Sa'ad ibn Bakr"; (2) 'Abdullâh ibn 'Amr mendengar kabar bahwa Rasûlullâh saw. bersabda, "Salat orang yang sambil duduk hanya bernilai setengah (dari salat orang yang sambil berdiri)". Ia pun mendatangi Nabi saw. dan menemukan beliau sedang menunaikan salat sambil duduk. Kemudian Nabi saw. bertanya, "Ada apa wahai 'Abdullâh ibn 'Amr?" Jawab Ibn 'Amr, "Ada kabar wahai Rasûlullâh saw., bahwa menurut engkau salat orang yang sambil duduk hanya bernilai setengah (dari salat orang yang

b. Kritik Hadis Periode Sahabat

Kritik hadis secara historis ataupun metodologis menjadi semakin berkembang ketika memasuki periode sahabat. Selama periode sahabat ini muncul beberapa aturan penting terkait dengan periwayatan hadis. Nûr al-Dîn 'Itr telah mencatat adanya tiga poin krusial di sini. *Pertama*, penyedikitan dalam periwayatan hadis. *Kedua*, kehati-hatian dalam periwayatan hadis, baik ketika menerima ataupun menyampaikannya kembali kepada orang lain. *Ketiga*, kritik terhadap periwayatan hadis.[113] Sementara al-Jawâbiy mencatat tentang empat hal pokok. *Pertama*, mencari penguat ketika menerima hadis. *Kedua*, kehati-hatian dalam periwayatan hadis, baik ketika menerima atau menyampaikannya kembali. *Ketiga*, kritik terhadap kandungan makna hadis. *Keempat*, kritik terhadap para periwayat hadis dari sisi kedabitannya, bukan keadilannya.[114] Hal itu akan diungkap lebih jauh dalam penjelasan berikut ini.

Langkah penyedikitan dalam periwayatan hadis tampaknya dilatari oleh sebuah kekhawatiran bahwa orang-orang yang banyak meriwayatkan hadis akan dapat tergelincir karena suatu kesalahan atau kelupaan yang menjadikan mereka menyerupai berbuat dusta tentang diri Nabi saw. secara tidak sadar. Kesalahan yang tidak disengaja ini bagaimanapun dampaknya akan tetap sama dengan yang disengaja sejauh dikaitkan dengan benar tidaknya sebuah hadis.[115] Itulah sebabnya, banyak sahabat yang menahan diri untuk menyampaikan hadis ketika mereka merasa bahwa ingatannya meragukan.[116] Hal ini antara lain dapat

---

sambil berdiri), padahal engkau sendiri mengerjakan salat sambil duduk." Jawab Nabi saw., "Benar, tetapi aku tidak seperti salah seorang di antara kalian." Lihat al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz I, h. 50-51; Abû al-<u>H</u>usain Muslim ibn al-<u>H</u>ajjâj, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, (Kairo: Dâr Ibn al-Haitsam, 1422 H/2001 M), h. 176; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 321.

[113] 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 52-54.

[114] al-Jawâbiy, *Juhûd al-Mu<u>h</u>additsîn*, h.102-109.

[115] Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 5.

[116] Azami, *Hadith Methodology*, h. 46.

dicontohkan dalam kasus Anas ibn Mâlik yang menyatakan bahwa sekiranya dia tidak takut berbuat kekeliruan niscaya semua apa yang telah didengarnya dari Nabi saw. akan dikemukannya kepada orang lain.[117] Alasan lain dari upaya penyedikitan riwayat ini adalah agar para sahabat berkonsentrasi penuh untuk menghafal al-Qur'an dan tidak terganggu oleh urusan lainnya.[118]

Demikian juga, kehati-hatian para sahabat dalam periwayatan hadis tampaknya masih berkaitan erat dengan langkah yang telah disebutkan terdahulu. Menurut al-Jawâbiy, kehati-hatian para sahabat dalam aktivitas ini bisa mengambil dua bentuk. Bentuk *pertama*, diarahkan pada kehati-hatian dalam penerimaan dan penyampaian hadis, dan hal ini dapat dibagi menjadi dua: (1) mencari penguat ketika menerima hadis; dan (2) berhati-hati ketika menyampaikan hadis kepada orang lain, dan yang kedua ini pun bisa ditempuh dengan dua cara: (a) menyedikitkan dalam periwayatan hadis; dan (b) menjaga kesesuaian dengan tingkat kecerdasan pencari hadis. Bentuk *kedua*, diarahkan pada keselamatan makna hadis, dan hal ini dapat ditempuh melalui dua cara: (1) kritik terhadap makna matan; dan (2) penilaian terhadap para periwayat hadis dari segi kekuatan hafalannya.[119]

Di kalangan sahabat, Abû Bakr—seperti dikatakan al-Dzahâbiy—termasuk orang yang pertama kali menunjukkan kehati-hatian dalam periwayatan hadis. Kehati-hatian ini telah ditunjukkan ketika dia menghadapi kasus waris bagi seorang nenek. Seorang nenek datang kepada beliau meminta hak waris dari harta yang ditinggalkan oleh cucunya. Abû Bakr menjawab bahwa ia tidak menemukan petunjuk, baik dari al-Qur'an maupun sunnah Nabi saw., yang memberikan bagian harta waris bagi nenek. Kemudian Abû Bakr bertanya kepada orang banyak, maka

---

[117] al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 76-77. Contoh serupa juga ditemukan dalam kasus Zubair ibn Awwâm, Suhaib, Zaid ibn al-Arqâm, dan 'Abdullâh ibn 'Umar. Lihat Azami, *Hadith Methodology*, h. 46.

[118] 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 52.

[119] al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditsîn*, h.102.

berdirilah al-Mughîrah ibn Syu'bah dan menyatakan kepada Abû Bakr bahwa Nabi saw. telah memberikan bagian waris bagi nenek sebesar seperenam. Al-Mughîrah mengaku hadir tatkala Nabi saw. menetapkan kewarisan bagi nenek. Mendengar pernyataan itu, Abû Bakar meminta agar al-Mughîrah menghadirkan seorang saksi. Maka Mu<u>h</u>ammad ibn Maslamah memberikan kesaksian atas kebenaran pernyataan al-Mughîrah.[120]

Sementara itu, langkah kritik terhadap periwayatan hadis dapat diarahkan pada dua aspek. *Pertama*, kritik terhadap makna matan hadis.[121] Hal ini telah lebih jauh dilakukan selama periode sahabat. Setidaknya telah ada lima tolok ukur (*al-maqâyîs*) yang diajukan oleh para sahabat untuk kepentingan ini: (1) membandingkan hadis dengan al-Qur'an; (2) membandingkan hadis satu dengan lainnya; (3) membandingkan hadis dengan *qiyâs*; (4) membandingkan hadis dengan pernyataan sahabat; dan (5) membandingkan hadis dengan kejadian-kejadian dan pengetahuan-pengetahuan sejarah.[122] *Kedua*, kritik terhadap tingkat kedabitan para periwayat hadis.[123]

---

[120] Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz III, h. 121; Abû 'Abdillâh Syams al-Dîn Mu<u>h</u>ammad al-Dzahabiy, *Tadzkirat al-Huffâzh*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), juz I, h. 2. Kehati-hatian yang sama juga ditunjukkan oleh 'Umar ibn al-Khaththâb. Ketika mendengar hadis dari Ubay ibn Ka'ab, 'Umar baru bersedia menerimanya setelah para sahabat lainnya, termasuk Abû Dzâr menyatakan telah mendengar hadis seperti yang telah disampaikan Ubay. Akhirnya 'Umar pun berkata kepada Ubay, "Demi Allâh, sungguh aku tidak menuduhmu berbuat dusta. Aku melakukan itu karena ingin berhati-hati dalam periwayatan hadis." Selain itu, 'Aliy ibn Abî Thâlib juga sangat hati-hati dalam periwayatan hadis. Dikatakan oleh al-Dzahâbiy bahwa 'Aliy adalah pemimpin yang berilmu dan seksama dalam periwayatan hadis. Dia belum mau menerima suatu riwayat sebelum periwayat bersangkutan mengangkat sumpah. Lihat al-Dzahabiy, *Tadzkirat al-Huffâzh*, juz I, h. 8-11.

[121] al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditisîn*, h. 107.

[122] Musfir 'Azmullâh al-Dâminiy, *Maqâyîs Naqd Mutûn al-Sunnah*, (Riyadl: t.p., 1414 H/1984 M), h. 59-108; 'Abd al-Muththalib, *Tautsîq al-Sunnat*, h. 38-41; al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditisîn*, h. 460-478.

[123] al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditisîn*, h. 109.

'Aliy ibn Abî Thâlib, misalnya, pernah menguji kebenaran matan hadis dengan mempertemukannya pada al-Qur'an. Suatu ketika 'Abdullâh ibn Mas'ûd ditanya perihal seorang laki-laki yang memperistri seorang wanita yang tidak pernah diberi mas kawin (mahar) dan tidak juga digauli sampai suaminya meninggal. Ibn Mas'ûd menjawab bahwa ia berhak memperoleh mahar dan warisan, serta wajib atasnya 'iddah. Mendengar hal itu, Mu'qil ibn Sinân berkata bahwa Rasûlullâh saw. pernah memutuskan atas diri Barwa' bint Wasyiq seperti yang diputuskan Ibn Mas'ûd. Atas penjelasan itu, Ibn Mas'ûd menjadi gembira karena fatwanya sesuai dengan fatwa Rasûlullâh saw. 'Aliy—bersama Ibn 'Umar dan Zaid ibn Tsâbit—ternyata tidak mengakui adanya hak mahar. Bahkan, lebih jauh lagi, 'Aliy juga menolak hadis Mu'qil dengan mengatakan, "Tidak diterima ucapan orang Arab dusun yang lebih berani dari Kitâbullâh."[124] Dalam konteks ini, 'Aliy menolak

[124] Abû Bakr Ahmad ibn al-Husain ibn 'Aliy al-Baihaqiy, *al-Sunan al-Kubrâ*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid VII, h. 247. Dalam riwayat lain, 'Aliy ibn Abî Thâlib menyebutkan, "Janganlah kau benarkan (ucapan) orang Arab badui di atas (sabda) Rasûlullâh." Lihat Abû Bakr 'Abd al-Razzâq ibn Hammâm al-Shan'âniy, *al-Mushannaf*, (t.t.: al-Majlis al-'Ilmiy, t.th.), jilid VI, h. 293. Contoh kasus lainnya, 'Â'isyah juga pernah mengajukan berbagai kritik terhadap makna lafal hadis dan ia bahkan termasuk sahabat yang paling banyak melakukan hal itu. Sebut saja sebagai contoh, 'Umar ibn al-Khaththâb dilaporkan meriwayatkan sebuah hadis bahwa Nabi saw. bersabda, "Sesungguhnya mayit disiksa sebagian karena ditangisi oleh keluarganya." Mendengar hal itu, 'Â'isyah berkomentar, "Semoga Allâh memberkahi 'Umar. Demi Allâh, Rasûlullâh tidak pernah mengatakan bahwa Allâh menyiksa seorang mukmin karena tangisan keluarganya, tetapi beliau hanya bersabda, "Sesungguhnya Allâh akan menambah siksa kepada orang kafir karena tangisan keluarganya." Kemudian ia mengutip ayat, "Cukuplah bagi kalian ayat al-Qur'an, "Dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain." (QS. al-An'âm/6: 164). 'Â'isyah juga pernah menguji tingkat kedabitan periwayat. Ia telah menyuruh 'Urwah ibn Zubair menanyakan sebuah hadis kepada 'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-'Âsh yang tengah menunaikan ibadah haji. 'Abdullâh ibn 'Amr pun menyampaikan hadis yang ditanyakan itu. Tahun berikutnya, 'Abdullâh ibn 'Amr naik haji lagi. Untuk kedua kalinya 'Â'isyah menyuruh 'Urwah untuk menanyakan hadis yang sama. Ternyata redaksi hadis yang disampaikan 'Abdullâh ibn 'Amr persis sama dengan lafal hadis yang telah disampaikan satu tahun sebelumnya. 'Â'isyah pun berkomentar, "Demi Allâh, sungguh Ibn 'Amr telah hafal hadis itu." Lihat al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz I, h. 547; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 220; Abû

hadis Mu'qil berdasarkan ayat al-Qur'an. Boleh jadi ayat dimaksud adalah yang menyebutkan, "Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya. Dan hendaklah kamu berikan suatu mut'ah (pemberian) kepada mereka. Orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), yaitu pemberian menurut yang patut. Yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan." (QS. al-Baqarah/2: 236).

c. Kritik Hadis Periode Tabiin

Seperti telah dijelaskan di muka bahwa memasuki periode tabiin wilayah kekusaan Islam telah meluas hingga ke Afghanistan, Irak, Syria, Mesir, Iran, dan Lybia. Bersamaan dengan itu, hadis juga ikut tersebar ke berbagai penjuru dunia Islam. Perkembangan baru ini telah membuat kritik hadis menjadi tugas yang semakin tak terelakkan. Setidaknya ada dua alasan penting dapat dikemukakan di sini: *pertama*, dengan tersebarnya hadis ke berbagai penjuru dunia Islam, maka kemungkinan keliru bisa saja muncul yang pada gilirannya kebutuhan akan kritik hadis menjadi tampak;[125] *kedua*, munculnya konflik politik dan perpecahan di tubuh umat Islam pada akhir pemerintahan *al-khulafâ' al-râsyidûn*, telah mendorong sejumlah pihak untuk memalsukan hadis. Kondisi demikian tentu mengharuskan para ulama dan umat Islam untuk lebih selektif dalam periwayatan hadis.[126]

Di kalangan tabiin ini tercatat sejumlah nama kritikus hadis yang menjadi jalur otoritas kaum Sunni maupun Syi'ah. Di antara

---

'Abdillâh Mu<u>h</u>ammad ibn Abû Bakr ibn Qayyim, *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, (Beirut: Dâr al-Jîl, 1973 M), juz I, h. 52; Shalâ<u>h</u> al-Dîn al-Adlâbiy, *Manhaj Naqd al-Matn 'Ind al-Mu<u>h</u>additsîn*, (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1403 H/1983 M), h. 33.

[125] Azami, *Hadith Methodology*, h. 49.

[126] 'Abd al-Muththalib, *Tautsîq al-Sunna<u>t</u>*, h. 56.

mereka adalah: Sa'îd ibn Musayyab (w. 93 H), Abû Salamah ibn 'Abd al-Ra<u>h</u>mân (w. 94 H), 'Urwah ibn Zubair (w. 94 H), Abû Bakr ibn 'Abd al-Ra<u>h</u>man ibn al-<u>H</u>ârits (w. 94 H), Ibrâhâm al-Nakha'iy (w. 96 H), 'Abdullâh ibn 'Abdillâh ibn 'Utbah (w. 99 H), Kharijah ibn Zaid ibn Tsâbit (w. 100 H), Sulaimân ibn Yasâr (w. 100 H), al-Qâsyim ibn Mu<u>h</u>ammad ibn Abî Bakr (w. 106 H), dan Sâlim ibn 'Abdillâh ibn 'Umar (w. 106 H).[127]

Mazhab-mazhab kritik hadis yang bersifat regional pun mulai muncul pada saat itu. Di antara mazhab kritik hadis yang paling menonjol saat itu adalah mazhab Madinah dan mazhab Irak. Menurut cacatan Azami, di Madinah muncul kritikus-kritikus hadis, semisal al-Zuhriy (w. 124 H) dan Hisyâm ibn 'Urwah (w. 146 H). Sementara di Irak, lanjut Azami, juga muncul sejumlah kritikus hadis, antara lain: Sa'îd ibn Jubair (w. 95 H), 'Âmir al-Sya'biy (w. 103 H), Thâwûs ibn Kaisân (w. 106 H), al-<u>H</u>asan al-Bashriy (w. 110 H), dan Ibn Sîrîn (w. 110 H).[128]

Di antara sejumlah nama yang telah disebutkan sebelumnya, Syaraf al-Dîn al-Musâwiy, seorang ulama Syi'ah Imamiyah, mengklaim bahwa Ibrâhim al-Nakha'iy dan Thâwûs ibn Kaisân termasuk ulama Syi'ah. Klaim itu antara lain merujuk pada

---

[127] Azami, *Hadith Methodology*, h. 49-50; al-Jawâbiy, *Juhûd al-Mu<u>h</u>additsîn,* h. 138-139.

[128] Azami, *Hadith Methodology*, h. 50; Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 11-12. Tidak ada kejelasan mengapa Azami juga menempatkan Thâwûs ibn Kaisân sebagai salah seorang kritikus hadis dari mazhab Irak. Padahal, menurut al-Dzahabiy, Thâwûs termasuk tokoh ulama dan ahli fikih Yaman. Ibn <u>H</u>ajar al-'Asqalâniy juga menerangkan bahwa Thâwûs berasal dari Yaman. Karenanya beralasan jika Mu<u>h</u>ammad 'Ajjâj al-Khathîb dan Mu<u>h</u>ammad Thâhir al-Jawabiy memasukkan Thâwûs ke dalam mazhab (*madrasah*) Yaman. Lihat Syams al-Dîn Mu<u>h</u>ammad ibn A<u>h</u>mad ibn 'Utsmân al-Dzahabiy, *Siyar A'lam al-Nubalâ'*, (Beirut: Mu'assasa<u>t</u> al-Risâlah, 1410 H/ 1990 M), juz V, h. 38; al-'Asqalâniy, *Ta<u>h</u>dzîb al-Ta<u>h</u>dzîb*, juz V, h. 8; al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h. 125; al-Jawâbiy, *Juhûd al-Mu<u>h</u>additsîn,* h. 26. Sementara itu, A<u>h</u>mad Amîn, dengan merujuk pandangan Ibn Qayyim al-Jauziyyah, telah menempatkan Thâwûs ibn Kaisân dalam mazhab (*madrasah*) Makkah, karena tokoh ini memang meninggal dunia di Makkah saat menunaikan ibadah haji. Lihat A<u>h</u>mad Amîn, *Fajr al-Islam*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1425 H/2004 M), h. 170.

pernyataan Ibn Qutaibah dalam karyanya, *al-Ma'ârif* ataupun al-Syahrastâniy dalam kitabnya, *al-Milal wa al-Ni<u>h</u>al*.[129] Namun, setelah dilakukan penelusuran terhadap sumber aslinya, ternyata Ibn Qutaibah tidak pernah menjelaskan bahwa Ibrâhim al-Nakha'iy dan Thâwûs ibn Kaisân merupakan dua tokoh ulama Syi'ah,[130] sementara al-Syahrastâniy memang menyebutkan nama Thâwûs ibn Kaisân sebagai tokoh Syi'ah.[131] Pada dasarnya untuk kalangan Syi'ah sendiri pada periode tabiin ini telah muncul kritikus-kritikus hadis, misalnya 'Aliy Zain al-'Âbidin ibn <u>H</u>usain (w. 93 H)[132] dan 'Ubaidullâh ibn Abî Râfi'.[133]

Rif'at Fauziy 'Abd al-Muththalib telah mencatat adanya empat perangkat metodologis yang digunakan oleh kalangan tabiin untuk kepentingan kritik hadis, yaitu: (1) kritik terhadap para periwayat hadis; (2) menaruh perhatian pada sanad hadis; (3) menghafal, mendengarkan hadis, serta berhati-hati saat menyampaikan hadis itu kepada orang lain; dan (4) kritik terhadap isi kandungan matan hadis.[134]

Sebagai misal, Mu<u>h</u>ammad ibn Sîrîn, Ibrâhîm al-Nakha'iy, dan lainnya tidak mau menerima hadis kecuali dari orang yang dikenal *tsiqah* (terpercaya), memahami dan hafal terhadap apa yang

---

129 Syarafuddin al-Musawi, *Dialog Sunnah Syi'ah*, terj. Muhammad Al-Baqir (Bandung: Mizan, 1995), h.101 dan 110.

130 Abû Mu<u>h</u>ammad 'Abdillâh ibn Muslim ibn Qutaibah al-Dînawariy, *al-Ma'ârif*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407 H/1987 M), h. 258 dan 262.

131 Abû al-Fat<u>h</u> Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-Karîm ibn Abî Bakr A<u>h</u>mad al-Syahrastâniy, *al-Milal wa al-Ni<u>h</u>al*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 190. Otoritas Sunni lainnya, Syams al-Dîn al-Dzahabiy pernah mengutip penilaian dari Sufyân al-Tsauriy bahwa Thâwûs ibn Kaisân berpaham Syi'ah. Lihat al-Dzahabiy, *Siyar A'lam*, juz V, h. 43.

132 Azami, *Hadith Methodology*, h. 49; Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 11.

133 Syaikh Ja'far al-Sub<u>h</u>âniy, *Kulliyyât fî 'Ilm al-Rijâl*, (Qum: Mu'assasa<u>t</u> al-Nasyr al-Islâmiy, 1421 H), h. 57; al-Sayyid Mu<u>h</u>sin al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, (Beirut: Dâr al-Ma'ârif li al-Mathbû'ât, 1406 H/1986 M), jilid I, h. 149; Âyatullâh Sayyid 'Aliy Khamenei, *al-Ushûl al-Arba'ah fî 'Ilm al-Rijâl*, (t.t.: Râbitha<u>t</u> al-Tsaqâfa<u>t</u> wa al-'Alâqât al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M), h. 11.

134 'Abd al-Muththalib, *Tautsîq al-Sunna<u>t</u>*, h. 57-59.

diriwayatkannya. Langkah yang diambil oleh Ibn Sîrîn ataupun Ibrâhîm al-Nakha'iy di sini merupakan salah satu bentuk dari kritik terhadap para periwayat hadis. Di sisi lain, Ibrâhîm al-Nakha'iy pernah pula mengajukan kritik terhadap isi kandungan hadis. Ia misalnya telah menolak matan hadis dari Abû Hurairah yang menyebutkan, "Anak hasil zina memikul tiga keburukan."[135]

d. Kritik Hadis Periode *Atbâ' al-Tâbi'în*

Kritik hadis memasuki periode *atbâ' al-tâbi'în* menjadi semakin gencar dilakukan. Hal itu karena persoalan yang muncul di seputar hadis memang tampak lebih kompleks. Para ulama ahli kritik hadis pun telah berusaha mempertajam objek kajian kritik hadis karena waktu itu telah mulai banyak tersebar kelemahan, baik segi lemahnya hafalan maupun dari segi tersebarnya berbagai bidah. Penajaman objek kajian ini setidaknya diarahkan pada dua cabang utama ilmu *dirâyah* hadis. *Pertama*, ilmu *al-jarh wa al-ta'dîl*, yakni kritik tingkat awal yang lebih banyak mengkaji tentang berbagai cacat yang terlihat, seperti pelupa, banyak salah, dan fasik. *Kedua*, ilmu *'ilal al-hadîts*, yakni kritik tingkat menengah yang lebih banyak membahas tentang cacat-cacat tersembunyi yang dapat merusakkan kualitas hadis.[136]

Sejak periode *atbâ' al-tâbi'în* inilah mulai muncul *thabaqah* pertama kritikus hadis, seperti Syu'bah ibn al-Hajjâj (w. 160 H) dari Wasith, Malik ibn Anas (w. 179 H) dari Madinah, dan seterusnya. Kemudian disusul *thabaqah* kedua kritikus hadis, di antaranya 'Abdullâh ibn al-Mubârak (w. 181 H) dari Maru dan 'Abd al-Rahmân ibn Mahdiy (w. 198 H) dari Bashrah.[137] Di luar mereka, masih ada beberapa nama kritikus hadis lainnya, seperti: Sufyân al-Tsauriy dari Kufah (w. 161 H), Hammâd ibn Salamah dari Bashrah (w. 167 H), al-Laits ibn Sa'ad dari Mesir (w. 175 H),

[135] 'Abd al-Muththalib, *Tautsîq al-Sunnat*, h. 57.

[136] al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditsîn*, h. 118.

[137] Ibn Abî Hâtim, *al-Jarh wa al-Ta'dîl*, jilid I, h. 11-286; al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditsîn*, h.146-149.

Hammâd ibn Zaid dari Bashrah (w. 179 H), Wakî‘ ibn Jarrah dari Kufah (w. 197 H), Sufyân ibn ‘Uyainah dari Makkah (w. 198 H), Yahyâ ibn Sa‘îd al-Qaththân dari Bashrah (w. 198 H), dan al-Syâfi‘iy dari Mesir (w. 204 H).[138]

Di antara sejumlah nama di atas, al-Musâwiy—dengan mengutip Ibn Qutaibah dalam kitabnya, *al-Ma‘ârif* atau al-Syahrastâniy dalam kitabnya, *al-Milal wa al-Nihal*—mengakui bahwa Syu‘bah ibn al-Hajjâj dan Yahyâ ibn Sa‘îd al-Qaththân sebagai tokoh Syi‘ah.[139] Namun, sekali lagi, Ibn Qutaibah tidak memberi penjelasan sedikitpun bahwa kedua ulama itu merupakan tokoh Syi‘ah,[140] sementara al-Syahrastâniy hanya menyebutkan nama Syu‘bah sebagai tokoh Syi‘ah.[141] Selain Syu‘bah, dari kalangan Syi‘ah sendiri sebenarnya telah muncul nama ‘Abdullâh al-Kinâniy (w. 219 H), sebagai seorang kritikus hadis dan penulis kitab *Rijâl*.[142]

Menurut catatan Ibn Rajab,[143] ulama yang pertama kali membahas secara luas tentang *al-jarh wa al-ta‘dîl*, ketersambungan dan keterputusan sanad, serta menyelami kedalaman ilmu *‘ilal al-*

---

138 Azami, *Hadith Methodology*, h. 50-51; Muhammad ‘Abd al-‘Azîz al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnat au Târîkh Funûn al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.), h. 147-148.

139 al-Musawi, *Dialog Sunnah Syi‘ah*, h. 110 dan 122.

140 Ibn Qutaibah, *al-Ma‘ârif*, h. 280-287.

141 al-Syahrastâniy, *al-Milal wa al-Nihal*, h. 190.

142 Muhammad ‘Aliy al-Taskhîriy, “Taqdîm”, dalam Khamenei, *al-Ushûl al-Arba‘ah*, h. 6; al-Sayyid Muhsin al-Amîn, *al-Syî‘ah fî Masarihim al-Târîkhiy*, (Qum: Mu’assasat Dâ’irat Ma‘ârif al-Fiqh al-Islâmiy, 1426 H/2005 H), h. 517; al-Amîn, *A‘yân al-Syî‘ah*, jilid I, h. 149; al-Subhâniy, *‘Ilm al-Rijâl*, h. 57.

143 Dia adalah Zain al-Dîn ‘Abd al-Rahmân ibn Ahmad ibn Rajab ibn al-Hasan ibn Muhammad ibn Abî al-Barakât Mas‘ûd al-Salâmiy al-Baghdâdiy al-Dimasyqiy al-Hanbaliy. Ibn Rajab dilahirkan pada 736 H dan meninggal dunia pada 795 H. Lihat Muhammad ibn ‘Aliy al-Syaukâniy, *al-Badr al-Thâli‘ bi Mahâsin Man Ba‘da al-Qarniy al-Sâbi‘*, (Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, t.th.), juz I, h. 228; Kahhalah, *Mu‘jam al-Mu’allifîn*, juz V, h. 118; Nûr al-Dîn ‘Itr, “Tashdîr Syarh ‘Ilal al-Tirmidziy”, dalam ‘Abd al-Rahmân ibn Ahmad ibn Rajab al-Hanbaliy, *Syarh ‘Ilal al-Tirmidziy*, (t.t.: Dâr al-al-Mulâh li al-Thibâ‘at wa al-Nasyr, 1398 H/1978 M), juz I, h. 26.

hadîts adalah Syu‘bah ibn al-Hajjâj (w. 160 H).[144] Syu‘bah yang oleh sebagian penulis disebut-sebut sebagai tokoh Syi‘ah ini misalnya pernah melakukan pemeriksaan terhadap kecacatan seorang periwayat bernama al-Hasan ibn ‘Amarah. Dalam sebuah sumber disebutkan bahwa dia pernah meminta kepada Abû Dâwud untuk menemui Jarîr ibn Hâzim dan mengatakan kepadanya agar tidak meriwayatkan hadis dari al-Hasan ibn ‘Amarah karena yang bersangkutan telah berbohong. “Mengapa demikian?” Tanya Abû Dâwud. “Dia menceritakan kepada kami sesuatu yang tidak berdasar,” jawab Syu‘bah. “Masalah apa gerangan?” tanya Abû Dâwud. Syu‘bah berkata, “Saya pernah menanyakan kepada Hikam, “Apakah Nabi saw. mensalatkan orang-orang yang gugur dalam Perang Uhud?” Dijawab oleh Hikam, “Nabi tidak mensalatkan mereka”. Lalu bagaimana mungkin al-Hasan menyatakan pula dari Hikam dari Muqsim dari Ibn ‘Abbâs bahwa Nabi saw. mensalatkan mereka kemudian menguburkannya.”[145] Dalam kasus ini, Syu‘bah berhasil membuktikan kebohongan berita dari al-Hasan yang dinyatakannya berasal dari Hikam, dengan berita yang diterimanya sendiri juga dari Hikam. Jika saja klaim yang menyatakan bahwa Syu‘bah termasuk salah seorang ulama Syi‘ah tadi diterima, maka sebenarnya langkah kritik hadis telah lama berlangsung di kalangan Syi‘ah.

‘Abdullâh ibn al-Mubârak (w. 181 H), di sisi lain, secara lebih tegas telah menjadikan masalah karakter personal sebagai suatu acuan untuk melihat tingkat keadilan periwayat hadis. Menurutnya, seorang periwayat hadis haruslah individu yang senantiasa salat berjamaah, tidak meminum *nabîdz* (perasan dari selain anggur yang dapat mengakibatkan mabuk), bebas dari cacat

---

[144] Ibn Rajab, *Syarh 'Ilal al-Tirmidziy*, h. 172; al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditsîn,* h. 120.

[145] Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 10.

dalam agamanya, tidak berbuat dusta, dan tidak mengalami diskualifikasi mental.[146]

Lebih lanjut, sepanjang periode *atbâ' al-tâbi'în* ini kritik hadis mulai memasuki babak baru. Seiring dengan giatnya para ulama dari generasi ini mengadakan perlawatan untuk mencari hadis (*al-ri<u>h</u>lat fî thalab al-<u>h</u>adîts*), kritik hadis telah mengalami perluasan dari yang semula sifatnya hanya regional menjadi lebih umum dan universal. Ketika itu para pencari hadis sudah mulai mempelajari sunnah dari ratusan dan bahkan ribuan guru yang tersebar di seluruh penjuru dunia Islam, sehingga kritik mereka bukan hanya ditujukan pada ulama-ulama di satu daerah saja, tetapi mereka sudah mulai mengkritik ulama-ulama yang ada di daerah-daerah lainnya.[147]

Secara keilmuan, kritik hadis pada akhir periode ini juga mengalami perkembangan yang cukup penting. Untuk pertama kalinya bidang-bidang tertentu dari ilmu *dirâyah* hadis mulai dikodifikasikan, ketika al-Syâfi'iy (w. 204 H) menyusun kitabnya, *al-Risâlah*.[148] A<u>h</u>mad Mu<u>h</u>ammad Syâkir, penyunting kitab *al-Risâlah*, menganggap bahwa karya al-Syâfi'iy ini merupakan kitab yang paling awal ditulis bukan hanya di bidang ilmu *ushûl al-fiqh*, tetapi juga di cabang ilmu *ushûl al-<u>h</u>adîts*. Bahkan, mungkin agak berlebihan, Syâkir menilai bahwa masalah-masalah yang diangkat al-Syâfi'iy dalam membincang hadis *wâ<u>h</u>id* dan otoritasnya, kesahihan hadis, keadilan periwayat, penolakannya terhadap hadis *mursal* dan *munqathi'*, dan lainnya, lebih rinci dan berharga dibanding dengan apa yang ditulis oleh para ulama di bidang *ushûl al-<u>h</u>adîs*, dan lebih dari itu, orang yang menyelami *'ulûm al-<u>h</u>adîts* akan beranggapan bahwa karya yang ditulis setelahnya hanya

---

146 al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 79.

147 Azami, *Hadith Methodology*, h. 50.

148 Mu<u>h</u>ammad ibn Idrîs al-Syâfi'iy, *al-Risâlah*, (Kairo: Dâr al-Turats, 1399 H/1979 M).

merupakan cabang darinya dan mutlak memerlukan karya al-Syâfi'iy itu sebagai rujukan.[149]

e. Kritik Hadis Periode *Atbâ' Atbâ' al-Tâbi'în*

Memasuki periode *atbâ' atbâ' al-tâbi'în* kritik hadis semakin menemukan momentumnya. Pada periode ini perkembangan hadis tengah berada di sebuah era yang dikenal dengan *ashr al-tajrîd wa al-tashhîh wa al-tanqîh* (periode pemilahan, pengoreksian, dan pemurnian).[150] Selain telah disusun kitab-kitab hadis utama bagi kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah yang dikenal dengan *al-Kutub al-Sittah*, selama periode ini juga berhasil ditulis sejumlah kitab di bidang ilmu hadis seperti *al-Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa'ad (w. 230 H), *Târîkh wa al-'Ilal* karya Yahyâ ibn Ma'în (w. 233 H), *al-Thabaqât al-Ruwâh* karya Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240 H), *al-'Ilal wa Ma'rifat al-Rijâl* karya Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), *al-Târîkh al-Kabîr* karya al-Bukhâriy (w. 256 H), *al-Tamyîz* karya Muslim (w. 261 H), *al-Musnad al-Mu'allal* karya Ya'qub ibn Syaibah al-Sadûsiy (w. 262 H), *al-'Ilal* karya al-Tirmidziy (w. 279 H), dan *al-Dlu'afâ'* karya al-Nasâ'iy (w. 303 H).[151] Sementara di kalangan Syi'ah juga telah disusun beberapa kitab di bidang ilmu hadis, seperti *Kitâb al-Rijâl* karya al-Hasan ibn 'Aliy ibn Fadldlâl (w. 224 H), dan *Kitâb al-Thabaqât* karya al-Barqiy (w. 280 H).[152] Menariknya, dari seluruh penulis kitab ilmu hadis itu sebagian besarnya juga penulis kitab-kitab hadis yang menjadi rujukan umat Islam.

149 Ahmad Muhammad Syâkir, "al-Muqaddimah", dalam al-Syâfi'iy, *al-Risâlah*, h. 13.

150 Ismail, *Ilmu Hadits*, h. 111.

151 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 61-62; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 278-279; al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnat*, h. 151-154.

152 Abû al-'Abbâs Ahmad ibn 'Aliy ibn Ahmad ibn al-'Abbâs al-Najâsiy al-Asadiy al-Kûfiy, *Rijâl al-Najâsyiy*, (Qum: Mu'assasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1418 H), h. 36, 76; Abû Ja'far Muhammad ibn al-Hasan al-Thûsiy, *al-Fihrist*, (t.t.: Mu'assasat Nasyr al-Faqâhah, 1417 H), h. 64; al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 219.

Selain nama-nama yang dikenal sebagai penulis karya-karya di atas, masih banyak lagi kritikus hadis, baik dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah maupun Syi'ah. Di antara mereka adalah 'Aliy ibn al-Madîniy (w. 234 H), Muhammad ibn 'Abdillâh ibn Namîr (w. 234 H), Abû Bakr ibn Abî Syaibah (w. 235 H), 'Abdullâh ibn 'Amr al-Qawârîriy (w. 235 H), Ishâq ibn Râhawaih (w. 237 H), Muhammad ibn 'Abdillâh al-Mûshiliy (w. 242 H), Harûn ibn 'Abdillâh al-Hammal (w. 243 H), Ahmad ibn Shâlih (w. 248 H), al-Dârimiy (w. 255 H), al-Fadll ibn Syâdzân (260 H), Muhammad ibn Khâlid al-Barqiy al-Qumiy, 'Aliy ibn al-Hasan ibn 'Aliy ibn al-Fadldlâl, Abû Zur'ah al-Râziy (w. 264 H), Abû Dâwud al-Sijistâniy (w. 275 H), Abû Hâtim al-Râziy (w. 277 H), Ibrâhîm ibn Ishâq al-Harabiy (w. 285 H), Muhammad ibn Wadlâh (w. 289 H), 'Abdullâh ibn Ahmad (w. 290 H), Muhammad ibn Nashr al-Marûziy (w. 294 H), dan Muhammad ibn 'Utsmân ibn Abî Syaibah (w. 297 H).[153]

Kritik hadis yang berlangsung selama periode ini sangat memperhatikan terhadap kredibilitas para periwayat dan validitas matan hadis. Sebut saja sebagai contoh, al-Bukhâriy, begitu selektifnya dalam menerima periwayat hadis, sehingga dia pernah mengatakan, "Ibn Abî Lailâ adalah seorang yang *shadûq*, namun saya tidak meriwayatkan satu hadis pun darinya. Tidak diketahui mana hadisnya yang benar dan salah. Para ulama yang mempunyai predikat seperti ini, tidak akan pernah saya menukilkan hadis darinya."[154] Sedangkan al-Nasâ'iy, karena selektifnya dalam menyaring hadis, sehingga dia tidak mau mengambil hadis yang pada sanadnya terdapat seorang periwayat bernama Ibn Lahî'ah yang dinilainya sebagai periwayat yang lemah karena buku-

[153] al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnat*, h. 148-149; al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditsîn*, h. 149-151; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 149.

[154] Seperti dikutip dalam Azami, *Hadith Methodology*, h. 92.

bukunya telah terbakar dan dia hanya bergantung pada salinan orang lain dalam meriwayatkan hadis.[155]

Sementara itu, Muslim pernah pula mengkritik isi kandungan matan hadis yang diriwayatkan oleh Yazîd ibn Abî Zinâd. Dalam sejumlah riwayat disebutkan bahwa suatu malam Ibn 'Abbâs menginap di rumah bibinya, Maimûnah.[156] Selang beberapa saat Nabi saw. berdiri, lalu berwudu dan salat. Ibn 'Abbâs pun mengikutinya, dan setelah berwudu dia berdiri di sebelah kiri Nabi saw. Lalu Nabi saw. memindahkannya dari sebelah kiri ke sebelah kanan beliau. Akan tetapi, peristiwa yang sama juga diriwayatkan Yazîd ibn Abî Zinad dengan ototitas Kuraib dari Ibn 'Abbâs, dengan kandungan isi yang menyatakan bahwa Ibn 'Abbâs berdiri di sebelah kanan Nabi saw. dan kemudian dipindahkan ke sebelah kiri. Menghadapi persoalan ini, Muslim pun mengumpulkan seluruh pernyataan dari rekan-rekan Yazîd yang sama-sama menjadi murid Kuraib, dan ternyata mereka secara seragam menyebutkan bahwa mula-mula Ibn 'Abbâs berdiri di sebelah kiri Nabi saw. dan kemudian dipindahkan ke sebelah kanan. Ia pun mengumpulkan kasus-kasus lain di mana sahabat-sahabat tertentu melakukan salat di belakang Nabi saw. ketika seorang diri. Akhirnya bisa dipastikan bahwa cara yang benar untuk makmum tunggal adalah berdiri di sebelah kanan Nabi saw.[157]

f. Kritik Hadis Periode Pasca *Atbâ' Atbâ' al-Tâbi'în*

Pasca periode *atbâ' atbâ' al-tâbi'în*, kritik hadis masih terus menemukan momentumnya. Paling tidak setelah generasi *atbâ' atba' al-tâbi'în* berlalu hingga akhir abad V H masih terus muncul

[155] Abû al-Fadll Mu<u>h</u>ammad ibn Thâhir al-Maqdîsiy, *Syurûth al-A'immat al-Sittah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah. 1405 H/1984 M), h. 27; Azami, *Hadith Methodology*, h. 97.

[156] Dia adalah Maimûnah bint al-<u>H</u>ârits (w. 38 H), salah seorang istri Nabi saw. Lihat Ibn Qutaibah, *al-Ma'ârif*, h. 82.

[157] Muslim ibn <u>H</u>ajjâj al-Naisâbûriy, *Kitâb al-Tamyîz*, (Saudi Arabia: Maktabat al-Kautsar, 1410 H/1990 M), h. 183-185.

tokoh-tokoh besar kritikus hadis, baik dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah ataupun Syi'ah. Di antara mereka adalah Ibn Khuzaimah (w. 311 H), Abû al-Hasan Sufyân (w. 311 H), al-Daulâbiy (w. 311 H), Abû 'Urûbah al-Harâniy (w. 318 H), Abû Ja'far al-'Uqailiy (w. 322 H), Ahmad ibn Nashr al-Baghdâdiy (w. 323 H), Ahmad ibn Muhammad ibn Sa'îd (333 H), al-Kulainiy (w. 329 H), Abû 'Aliy Ahmad ibn Muhammad al-Kûfiy (w. 346 H), Ibn Hibbân (w. 354 H), al-Thabrâniy (w. 360 H), Ibn 'Adiy al-Jurjâniy (w. 365 H), al-Hasan ibn Muhammad al-Naisâbûriy (w. 365 H), Muhammad ibn Ahmad ibn Dâwud al-Qumiy (w. 368 H), Abû al-Syaikh ibn Hibban (w. 369 H), Abû Bakr al-Ismâ'îliy (w. 371 H), Abû Ahmad al-Hâkim (w. 378 H), Ibn Bâbawaih (w. 381 H), al-Dârûquthniy (w. 385 H), Ibn Mandah (w. 395 H), al-Hâkim (w. 405 H), 'Abd al-Ghaniy ibn Sa'îd (w. 409 H), Abû Bakr ibn Mardawaih al-Asfahâniy (w. 416 H), Abû Bakr al-Burqâniy (w. 425 H), Abû al-Fadll al-Falakiy (w. 438 H), Abû Ya'lâ al-Khalîliy (w. 446 H), al-Najâsyiy (w. 450 H), Ibn Hazm (w. 456 H), al-Baihaqiy (w. 456 H), al-Thûsiy (w. 460 H), Ibn 'Abd al-Bâr (w. 463 H), al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), Abû al-Walîd al-Bâjiy (w. 474 H), dan Abû 'Abdillâh al-Humaidiy (w. 488 H).[158]

Langkah kritik hadis pada periode ini juga tak luput dari pengujian aspek sanad ataupun matan hadis. Hal itu dengan baik tercermin dalam pernyataan Ibn Abî Hâtim al-Râziy (w. 327 H) berikut, "Bagusnya sebuah dinar akan diketahui jika ia diukur dengan dinar yang lain. Jika ia berbeda dalam kemerahan dan kemurniannya, maka akan diketahui bahwa ia adalah dinar palsu. Kualitas permata diperiksa melalui pengukuran dengan permata yang lain. Jika ia berbeda dalam cahaya dan kekerasannya, maka akan diketahui bahwa ia adalah kaca. Keotentikan sebuah hadis diketahui dari kenyataan bahwa ia datang dari periwayat-periwayat

[158] al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnat*, h. 149-150; al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 220-223; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 150-151.

yang terpercaya dan pernyataan yang diriwayatkan itu sendiri harus mencerminkan pernyatan Nabi."[159]

Pada periode pasca *atbâ' atbâ' al-tâbi'în*, secara keilmuan kritik hadis justru telah tampak mapan. Pada periode inilah mulai dilakukan penyusunan ilmu hadis secara menyeluruh dan lahirlah disiplin ilmu-ilmu hadis (*'ulûm al-hadîts*) secara terkodifikasi. Hal itu antara lain ditandai dengan lahirnya karya al-Râmahhurmuziy (w. 360 H) yang berjudul *al-Muhaddits al-Fâsil baina al-Râwiy wa al-Wâ'iy*.[160] Karya ini dianggap sebagai kitab *dirâyah* hadis pertama bagi kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.[161] Namun sayangnya, topik bahasan yang ada di dalamnya belum mencakup seluruh cabang ilmu hadis.[162] Karya berikutnya adalah *Ma'rifah 'Ulûm al-Hadîts* yang ditulis oleh al-Hâkim (405 H).[163] Akan tetapi, karya ini pun dinilai belum teratur dan sistematis.[164] Ilmu *dirâyah* hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah mencapai kematangannya di tangan al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H).[165] Ia antara lain menulis kitab *dirâyah* hadis yang berjudul *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah* dan *al-Jâmi' li Akhlâq al-Râwiy wa Âdâbiy al-Sâmi'* yang mempunyai andil besar dalam laju perkembangan ilmu hadis.[166] Sehingga tidak heran jika Abû Bakr ibn Nuqthah menyebutkan

---

159 Ibn Abî Hâtim, *al-Jarh wa al-Ta'dîl*, jilid I, h. 351.

160 Lihat al-Râmahhurmuziy, *al-Muhaddits al-Fâshil*, h. 1 dan seterusnya.

161 al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 35; Badrân Abû al-'Ainaini Badrân, *al-Hadîts al-Nabawiy al-Syarîf: Târîkhuhu wa Mushthalahâtuhu*, (Iskandariyah: Mu'assasat Syabâb al-Jâmi'ah, 1983 M), h. 12; Shalâh Muhammad Muhammad 'Uwaidlah, *Taqrîb al-Tadrîb*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1989 M), h. 10; al-Syahâwiy, *Mushthalah al-Hadîts*, h. 7; 'Itr, *al-Madkhal*, h. 18.

162 al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 35.

163 Lihat al-Hâkim, *'Ulûm al-Hadîts,* h. 1-261.

164 al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 35; 'Uwaidlah, *Taqrîb al-Tadrîb*, h. 10; Badrân, *al-Hadîts al-Nabawiy*, h. 12.

165 Akram Dliyâ' al-'Umariy, *Madinan Society at the Time of the Prophet*, ter. Hudâ Khaththâb, (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1416 H/1995 M), vol. II, h. 3.

166 Lihat al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 2-441; al-Baghdâdiy, *al-Jâmi' li Akhlâq al-Râwiy*, jilid I, h. 115-676; jilid II, h. 5-475.

bahwa para ahli hadis (*mu<u>h</u>additsûn*) yang datang setelahnya mutlak memerlukan karya-karya al-Baghdâdiy sebagai rujukan.[167]

Setelah al-Khathâb al-Bagdâdiy, menurut catatan al-'Umariy, memang tidak ada tambahan yang berarti dalam bidang kajian ini. Ibn al-Shalâ<u>h</u> (w. 643 H) dan al-Qâdliy 'Iyâdl (w. 544 H) telah merevisi dan menyusun kembali metode ahli hadis untuk tujuan pengajaran. Al-Dzahabiy (w. 748 H), Ibn Katsîr (w. 774 H), dan Ibn <u>H</u>ajar (w. 852 H) telah menerapkan metode itu dalam karya-karya mereka dan sedikit memberi tambahan. Namun, metode itu sendiri tidak mengubah secara substansial, karena seperti yang dilakukan al-Dzahabiy, metode yang digunakan Ibn Katsîr dan Ibn <u>H</u>ajar adalah parsialisasi dari kaidah umum.[168] Meski demikian, tidak dapat diabaikan bahwa kitab *dirâyah* hadis yang lahir pasca al-Khathîb al-Baghdâdiy, seperti *'Ulûm al-<u>H</u>adîts* karya Ibn al-Shalâ<u>h</u>,[169] telah mengambil peran yang maksimal dalam melengkapi kekurangan karya-karya sebelumnya, baik yang ditulis oleh al-Khathîb al-Baghdâdiy ataupun ulama lainnya.

Sementara di sisi lain, kalangan Syi'ah mengklaim bahwa kitab *Ma'rifa<u>t</u> 'Ulûm al-<u>H</u>adîts* karya al-<u>H</u>âkim merupakan karya *dirâyah* hadis yang pertama untuk mereka.[170] Klaim seperti itu dapat saja memunculkan spekulasi tentang perjalanan sejarah kritik hadis di kalangan Syi'ah. Rif'at Fauziy 'Abd al-Muththalib, misalnya, menilai bahwa kaum Syi'ah belum meletakkan asas-asas bagi kritik hadis kecuali setelah abad II H. Pada abad II H dan sebelumnya masih dijumpai para imam yang mana kaum Syi'ah dapat mengambil hadis secara langsung dari mereka. Perumpamaan kaum Syi'ah dalam kasus ini seperti halnya para sahabat yang

---

[167] al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 35.

[168] al-'Umariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 3.

[169] Ibn Shalâ<u>h</u> Abû 'Amr 'Utsmân ibn 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Syahrzûriy, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, (Madinah: Maktaba<u>t</u> al-'Ilmiyah, 1972 M), h. 3-367.

[170] Ja'far al-Shub<u>h</u>âniy, *Ushûl al-<u>H</u>adîts wa A<u>h</u>kâmuhu fî 'Ilm al-Dirâyah*, (Qum: Lajna<u>t</u> Idara<u>t</u> al-<u>H</u>auza<u>t</u> al-'Ilmiyah, 1412 H), h. 8; al-Amîn, *al-Syî'ah*, h. 514; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 148.

dapat menerima langsung hadis dari Nabi saw. Itulah sebabnya mereka tidak perlu meletakkan asas-asas bagi kritik hadis. Kaum Syi'ah belum juga menyusun karya dalam ilmu *dirâyah* hadis, kecuali pada akhir abad IV H, dengan dimasukkannya al-Hâkim (405 H) dalam kelompok mereka.[171] Begitu pula halnya, Syâh Waliyyullâh al-Dahlawiy menganggap bahwa mayoritas ulama Syi'ah terdahulu mengambil riwayat tanpa disertai dengan penyelidikan dan pemeriksaan. Mereka juga tidak melakukan kritik terhadap para periwayat dalam sanad, dan belum ada seorang pun yang menyusun kitab di bidang *al-jarh wa al-ta'dîl* hingga akhirnya al-Kasysyiy (w. 340 H) menyusun kitab tentang nama-nama dan hal-ihwal para periwayat hadis. Kemudian disusul al-Ghadlâ'iriy yang menulis karya tentang para periwayat yang lemah (*al-dlu'afâ'*), lalu al-Najâsyiy (w. 450 H) dan al-Thûsiy (w. 460 H) yang menyusun karya tentang *al-jarh wa al-ta'dîl*.[172] Sementara itu, Abû Zahrah menilai bahwa kitab *al-Fihrist* karya al-Thûsiy (w. 460 H) merupakan kitab *rijâl* paling awal yang ditulis oleh kalangan Syi'ah.[173]

Penilaian dari beberapa ulama Sunni tersebut telah ditolak oleh para ulama Syi'ah, baik secara langsung ataupun tidak langsung. 'Aliy Khamenei, misalnya, tidak menyetujui penilaian Abû Zahrah di atas. Menurutnya, Abû Zahrah belum melakukan penjelajahan secara menyeluruh terhadap sumber-sumber dan literatur-literatur Syi'ah, sehingga ia berkesimpulan bahwa karya al-Thûsiy, *al-Fihrist*, merupakan kitab *rijâl* paling awal bagi kaum Syi'ah. Padahal, seperti diungkapkan al-Thûsiy sendiri dalam pendahuluan kitabnya, sudah ada kitab-kitab lainnya yang disusun

---

[171] 'Abd al-Muththalib, *Tautsîq al-Sunnat*, h. 18.

[172] Syâh 'Abd al-'Azîz al-Imâm Waliyyullâh Ahmad 'Abd al-Rahîm al-Dahlawiy, *Mukhtashar al-Tuhfat al-Itsnâ 'Asyariyyah*, (Riyadl: al-Ri'âsat al-'Âmmat li Idârat al-Buhûts al-'Ilmiyyat wa al-Iftâ' wa al-Da'wat wa al-Irsyâd, 1404 H), h. 49.

[173] Muhammad Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq: Hayâtuhu wa 'Ashruhu wa Ârâ'uhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, 1993 H), h. 326.

oleh ulama terdahulu. Penyusunan kitab-kitab *rijâl* telah tumbuh dan berkembang pada abad III H.[174] Di sisi lain, Sachedina menandaskan bahwa di kalangan Syi'ah Imamiyah, sejak tahun-tahun awal sejarahnya, ilmu *rijâl* telah memperoleh banyak perhatian karena menyangkut masalah kepemimpinan (*imâmah*). Titik fokus keyakinan keagamaan dan kosmologi Syi'ah adalah imam zaman (*imâm al-zamân*), yang merepresentasikan Tuhan yang aktif dan transenden di muka bumi.[175] Al-'Umariy menyetujui bahwa sejak masa yang dini kaum Syi'ah telah menyusun kitab-kitab *rijâl*, tetapi sebagian besar darinya telah hilang, dan pengutipannya tidak ditemukan dalam kitab-kitab belakangan, kecuali hanya sedikit.[176] Di antara kitab dimaksud adalah *Kitâb al-Rijâl* karya Abû Muhammad 'Abdullâh ibn Jabalah al-Kinâniy (w. 219 H), *Kitâb al-Rijâl* karya al-Hasan ibn 'Aliy ibn Fadldlâl (w. 224 H), dan *Kitâb al-Thabaqât* karya al-Barqiy (w. 280 H), seperti telah diungkapkan sebelumnya.

3. Metode Kritik Hadis

Setelah dilakukan pelacakan historis dan metodologis terhadap jejak langkah kritik hadis, dalam pembahasan berikut ini akan ditelusuri lebih jauh tentang perangkat metodologis yang diajukan para ulama hadis untuk kepentingan kritik hadis. Dengan mengacu pada kritik sumber yang terdapat dalam penelitian sejarah, maka penelusuran tentang metode kritik hadis dapat diarahkan pada dua aspek penting: (a) keaslian atau otentisitas sumber (hadis); dan (b) kesahihan atau kredibilitas sumber (hadis).[177]

---

[174] Khamenei, *al-Ushûl al-Arba'ah*, h. 13-14.

[175] Abdulaziz A. Sachedina, "Signifikansi *Rijâl* Karya al-Kasysyi dalam Memahami Peran Awal Para Faqih (*Fuqahâ'*) Syi'ah", terj. Arif Mulyadi, *Al-Hikmah*, no. 16, vol. VII, 1995, h. 17.

[176] al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 218.

[177] Menurut Ismail (w. 1995), hadis Nabi saw. sebagai bagian dari fakta sejarah semestinya memiliki sifat keterbukaan, sedikitnya berkenaan dengan penetapan kualitas yang tampaknya telah dianggap mapan, khususnya tentang kaidah-kaidah yang dugunakannya. Dalam hal ini dapat dipertanyakan apakah

Sebagaimana telah diutarakan sebelumnya, metode kritik hadis yang tercakup dalam ilmu *dirâyah* hadis telah mengalami kematangannya pada abad V H di tangan al-Khathîb al-Baghdâdiy. Karya-karya yang ditulis para ulama *muta'akhhirûn*, seperti *Muqaddimat* Ibn al-Shalâh, *al-Iftirâh* karya Ibn Daqîq, *al-Irsyâd* karya al-Nawâwiy, dan *Tadrîb al-Râwiy* karya al-Suyûthiy, kemudian memperbaiki isi karya-karya ulama terdahulu, menerangkan hal-hal yang kurang jelas, dan menjelaskan batasan-batasan istilah dalam ilmu hadis.[178] Jadi, pada dasarnya ilmu *dirâyah* hadis telah mencapai kematangan pada abad V, kemudian direvisi, diberi penjelasan, dan dijabarkan oleh para ulama *muta'akhkhirûn*. Karena itu, untuk memberikan penjelasan yang lebih utuh tentang metode kritik hadis, kiranya masih perlu merujuk kitab-kitab *dirâyah* hadis yang ditulis pasca abad V H, meskipun lingkup studi ini dibatasi hingga abad V H.

a. Keaslian Sumber (Hadis)

Keaslian atau otentisitas sumber dalam penelitian sejarah dapat ditelusuri melalui langkah kritik ekstern (*al-naqd al-khârijiy*).[179] Sejauh ini, beberapa sarjana hadis beranggapan bahwa

---

kaidah-kaidah itu memiliki kemapuan seleksi yang cermat ataukah tidak, bila dilihat dari dan dibandingkan dengan teori-teori yang terdapat dalam ilmu sejarah. Lihat Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad*, h. 119. Dalam ilmu sejarah, seleksi (kritik) sumber dapat diarahkan pada keaslian (otentisitas) dan kesahihan (kredibilitas) sumber. Lihat Gottschalk, *Understanding History*, h. 118-171; Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, h. 99-100.

[178] Nâfi' Qâsyim, "Taqdîm", dalam al-Husain ibn 'Abdillâh al-Thîbiy, *al-Khulâshat fî Ushûl al-Hadîts*, (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1405 H/1985 M), h. 13.

[179] Kritik ekstern berusaha mempertanyakan apakah sumber itu otentik atau palsu. Hal itu dapat dilakukan dengan cara meneliti segi-segi fisik dari sumber atau dokumen yang ditemukan. Jika sumber itu merupakan dokumen tertulis, maka yang harus diteliti adalah kertasnya, tintanya, gaya tulisannya, bahasanya, kalimatnya, ungkapannya, kata-katanya, hurufnya, dan segi penampilan luar lainnya. Untuk tujuan itu bisa diajukan beberapa pertanyaan pokok, misalnya: Siapa yang membuat atau memproduksi dokumen itu? Kapan dokumen itu dibuat? Di mana dokumen itu dibuat? Dari bahan apa dokumen itu dibuat? Apakah bahan-bahan dokumen itu hanya merupakan salinan atau karya asli dari penulis terpercaya? Dari mana isi dokumen itu diperoleh? Lihat

kritik sanad (*naqd al-sanad*) merupakan bentuk kritik ekstern (*al-naqd al-khârijiy*) yang ada dalam penelitian sejarah.[180] Anggapan seperti itu barangkali masih dapat dimengerti karena kritik sanad pada dasarnya meneliti bentuk luar dari hadis (*al-naqd al-syakliy, formal criticism*), yakni pada mata-rantai transimisi hadis, bukan pada isi kandungan hadis itu sendiri. Tujuan dari *al-naqd al-syakliy* ini, menurut seorang sarjana Barat, adalah "*for judgment abaout credibility and authenticity or, as Muslims say, 'health'*" (untuk menetapkan kredibilitas dan otentisitas, atau sebagaimana ungkapan kaum muslim, "kesahihan hadis").[181] Di antara elemen yang diuji dalam kritik sanad itu adalah kemampuan hafalan, keadilan, dan kejujuran para periwayat hadis. Namun, jika ditelusuri lebih jauh, dalam kancah penelitian sejarah pengujian terhadap kemampuan hafalan, keadilan, dan kejujuran nara-sumber—seperti yang akan diuraikan nanti—sebagiannya telah masuk dalam langkah kritik intern.

Pengujian terhadap keaslian sumber (hadis) dengan melihat segi-segi fisik dari dokumen ini sudah pernah dilakukan oleh para sarjana hadis dan masih memungkinkan untuk dikembangkan lebih lanjut. Azami, seorang sarjana hadis yang cukup *concern* terhadap manuskrip-manuskrip hadis, memberikan pernyataan:

> In some cases it was and still is possible to discover the falsification and lies, going through historical data, cheking the documents, kinds of papers and ink used in the writing. This process was applied by the *Muhaddithûn*, but in could not

Gottschalk, *Understanding History*, h. 118-123; Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, h. 99. Ahmad Badr, *Ushûl al-Bahts al-'Ilmiy wa Manâhijuhu*, (Lybia: al-Maktabat al-Wathaniyah, 1977), h. 201-202; Hilmiy 'Abd al-Mun'im Shâbir, *Manhajiyyat al-Bahts al-'Ilm wa Dlawâbithuhu fî al-Islâm*, (Makkah: Râbithat al-'Âlam al-Islâmiy, 1418 H), h. 54; Sevilla *et al.*, *Metode Penelitian*, h. 55.

[180] Abû Syuhbah, *Difâ' 'an al-Sunnat*, h. 31; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 471; al-Adlâbiy, *Manhaj Naqd*, h. 31; Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*, h. 5.

[181] Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, terj. C. R. Barber dan S. M. Stern, (London: George Allen & Unwin Ltd, 1971), h. 140.

be a general method because one cannot always discover the moral integrity of the scholar by this way.[182]

'Dalam beberapa kasus telah dan masih dimungkinkan untuk menemukan kesalahan dan kebohongan-kebohongan melalui data historis, pengecekan dokumen-dukumen, jenis kertas, dan tinta yang dipakai dalam penulisan. Proses ini telah diterapkan oleh *mu<u>h</u>additsûn,* hanya saja ia belum menjadi metode yang umum karena seseorang tak selamanya dapat mengungkapkan integritas moral ulama hadis dengan cara ini.'

Apa yang diungkapkan Azami dalam kutipan di atas secara jelas memperlihatkan bahwa pengujian terhadap segi-segi eksternal dari suatu dokumen pernah dilakukan oleh sarjana hadis, namun belum menjadi sebuah metode yang umum di kalangan mereka, karena tidak selamanya hal itu mampu mengungkapkan kredibilitas periwayat.[183] Namun sayangnya, Azami di sini tidak menyebutkan nama-nama ulama hadis yang telah melakukan uji keaslian dokumen seperti ini, sehingga dapat diketahui mulai kapan metode itu muncul. Lebih lanjut, menurut penilaian Azami, pelacakan terhadap keaslian dokumen melalui kajian data sejarah, pemeriksaan yang cermat terhadap dokumen-dokumen, segala jenis kertas, dan tinta yang dipakai, boleh jadi akan menyulitkan, dan dalam banyak hal seseorang terpaksa mengandalkan pada laporan orang-orang yang hidup satu zaman

182 Azami, *Hadith Methodology*, h. 59.

183 Hal itu tampaknya dikuatkan oleh pernyataan <u>H</u>ilmiy al-'Mun'im Shâbir. Menurut Shâbir, uji keaslian dokumen, dengan melihat identititas penulis ataupun waktu penulisan, tidak akan sampai pada tataran yang meyakinkan dalam mengenali sumber teks, melainkan hanya sampai pada level dugaan atau perkiraan. Lihat Shâbir, *Man<u>h</u>ajiyyat al-Ba<u>h</u>ts al-'Ilm*, h. 59.

dengan periwayat agar dapat membedah kadar moralitas dan sifat-sifat mereka.[184]

Sementara itu, para kritikus hadis sendiri telah mengembangkan sebuah sistem terperinci untuk menguji keaslian hadis. Sistem itu, menurut catatan Brown, didasarkan pada dua premis penting: (1) keaslian suatu hadis paling baik diukur dengan kredibilitas pembawa beritanya; (2) kalangan ulama dapat membedakan hadis yang asli dari yang palsu dengan meneliti secara saksama kredibilitas periwayatnya dan ketersambungan sanadnya.[185] Searah dengan itu, Azami menandaskan bahwa penilaian akhir suatu riwayat atas dasar keaslian, atau ketelitian dan keaslian sekaligus, oleh para kritikus hadis dianggap belum cukup, dan karenanya mereka menghendaki tiga syarat tambahan: (1) semua periwayat dalam rangkaian sanad mesti dikenal *tsiqah* (terpercaya); (2) mata-rantai periwayatan yang bersambung; dan (3) dukungan positif pernyataan dari seluruh bukti yang ada merupakan suatu kemestian.[186]

Oleh karena itu, ketika meneliti sebuah manuskrip hadis yang penulisnya telah lama meninggal dunia, maka untuk menetapkan apakah isi kandungannya benar-benar milik penulis perlu ditempuh langkah-langkah berikut: (1) memeriksa riwayat hidup penulis yang kebanyakan tanpa diragukan bersumber dari orang-orang yang hidup sezaman dengannya. Fokus pencarian tertumpu pada dua hal: (a) memastikan apakah penulis pernah menyusun karya dengan judul seperti yang ada dalam manuskrip; dan (b) menyusun daftar nama dari seluruh murid penulis dan memastikan apakah periwayat pertama dalam manuskrip itu termasuk di antara mereka; (2) meneliti biografi periwayat pertama dengan dua tujuan pula: (a) menetapkan apakah ia

---

184 Muhammad Mustafa Azami, *Sejarah Teks Al-Qur'ân dari Wahyu sampai Kompilasi*, terj. Sohirin Solihin *et al.*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), h. 193.

185 Brown, *Retinking Tradition*, h. 82.

186 Azami, *Sejarah Teks Al-Qur'ân*, h. 190-195.

seorang yang terpercaya; dan (b) menyusun daftar nama seluruh muridnya; dan (3) begitu seterusnya diadakan pemeriksaan terhadap biografi seluruh periwayat dalam rangkaian sanad. Jika dalam pemeriksaan terbukti bahwa penulis pernah menyusun karya dengan judul seperti itu, tiap-tiap periwayat dalam rangkaian sanad terdiri atas orang-orang yang terpercaya, dan mata-rantai periwayatannya pun bersambung, barulah dapat ditetapkan bahwa manuskrip yang diteliti benar-benar milik penulis dimaksud.[187]

Azami sendiri telah memberikan contoh yang cukup menarik dalam hal pengujian keaslian dokumen hadis ini. Dia misalnya telah mengedit dan mengkritik *Nuskhat* Suhail ibn Abî Shâlih (w. 138 H), yang berisi hadis-hadis dari ayahnya, dari Abû Hurairah. Naskah ini aslinya masih disimpan di Perpustakaan al-Zhahiriyah Damaskus Syria, tercatat dalam nomor koleksi 107. Ukuran naskah 18 x 13 cm, dan bagian yang tertulis berukuran 15 x 10,5 cm.[188]

Untuk metode pengeditannya, dia menempuh langkah-langkah berikut:

1. Mencari seluruh murid Abû Hurairah yang meriwayatkan hadis-hadis tersebut.
2. Mencari seluruh murid Abû Shalih yang meriwayatkan hadis-hadis tersebut.
3. Mencari seluruh murid Suhail yang meriwayatkan hadis tersebut.
4. Mencari hadis-hadis lain yang sama dengan hadis-hadis itu, yang diriwayatkan oleh sahabat-sahabat lain, atau dikenal dengan hadis *mutâbi'* dan *syâhid*.
5. Jika hadis *mutâbi'* dan *syâhid* itu ditemukan, maka kemudian dikumpulkan dan disusun nama-nama orang yang

187 Azami, *Sejarah Teks Al-Qur'ân*, h. 203-204.

188 Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz II, h. 483.

meriwayatkan hadis tersebut sampai kepada periwayat ketiga dari atas.

6. Mengadakan perbandingan secara global terhadap redaksi yang dituturkan oleh murid-murid Abû Hurairah.
7. Nama-nama periwayat hadis *mutâbi'* dan *syâhid* digabungkan dengan nama-nama periwayat hadis Abû Hurairah, dan mengadakan perbandingan di antara mereka dalam hal-hal yang bersifat umum.
8. Mencari periwayat-periwayat yang menerima hadis dari lebih seorang guru.
9. Menghitung berapa kali hadis-hadis yang diriwayatkan dari jalur Abû Hurairah itu disebutkan dalam kitab *Musnad* Ahmad ibn Hanbal.
10. Menghitung berapa kali hadis-hadis *syâhid* disebutkan dalam kitab *Musnad* Ahmad ibn Hanbal.[189]

Selanjutnya, Azami mengidentifikasi penulis sebenarnya dari naskah ini. Di awal naskah tertulis, "*Juz' fîhi nuskhah 'Abd al-'Azîz ibn al-Mukhtâr al-Bashriy 'an Suhail ibn Abî Shâlih 'an Abîhi 'an Abî Hurairah.*" (Ini adalah bagian yang berisi naskah 'Abd al-'Azîz ibn al-Mukhtâr al-Bashriy, dari Suhail ibn Abî Shâlih dari ayahnya dari Abû Hurairah).[190] Namun di akhir naskah tertulis, "*Âkhir nuskhah Suhail ibn Abî Shâlih.*" (Ini adalah akhir dari naskah Suhail ibn Abî Shâlih).[191] Jika demikian, siapa pemilik sebenarnya naskah tersebut, Suhail ibn Abî Shâlih atau 'Abd al-Azîz ibn al-Mukhtâr? Jawaban yang benar adalah naskah tersebut milik Suhail yang ia riwayatkan dari ayahnya sebagaimana yang tertulis pada akhir naskah. Sementara nama 'Abd al-Azîz ibn al-Mukhtâr yang terdapat pada sampul kitab menurut Azami tidak menimbulkan persoalan karena orang dahulu sering kurang perhatian terhadap penisbatan kitab kepada pengarangnya. Karena itu, mereka juga

[189] Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz II, h. 472.
[190] Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz II, h. 489.
[191] Azami, *Early Hadith Literature*, Part Two The Edited Texts, h. 24.

sering menisbahkan kitab tersebut kepada orang yang meriwayatkannya, dan 'Abd al-Azîz termasuk salah seorang yang meriwayatkan *Nuskhah Suhail ibn Abî Shâlih.* Selain itu, ada pula bukti-bukti lain yang memperkuat pendapat bahwa naskah itu milik Suhail. *Pertama*, ahli-ahli hadis seperti Ibn Hajar al-'Asqalâniy dan Ibn 'Adiy sependapat bahwa Suhail mempunyai naskah yang berisi hadis-hadis dari ayahnya. *Kedua*, al-Râmahhurmuziy menyatakan bahwa Suhail meriwayatkan hadis dari ayahnya, dari Abû Hurairah.[192]

Selain itu, Azami juga berusaha melacak rangkaian sanad dari naskah itu. Naskah itu sampai kepada kita melalui jalur sanad sebagai berikut:

1. Abû al-Futûh Yûsuf al-Mubârak ibn Kâmil al-Khaffah (w. 601 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
2. Abû Bakr Muhammad ibn 'Abd al-Bâqiy ibn Muhammad ibn 'Abd al-Bazzâz (w. 535 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
3. Abû al-Husain Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Hasnun al-Narsiy (w. 456 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
4. Abu al-Hasan 'Aliy ibn 'Umar ibn Muhammad ibn al-Hasan al-Harbiy (w. 386 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
5. Abû 'Ubaidillâh Muhammad ibn 'Abdah ibn Harb (w. 313 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
6. Ibrâhîm ibn al-Hajjâj (w. 233 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
7. 'Abd al-'Azîz ibn al-Mukhtâr al-Bashriy (w. 170 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
8. Suhail ibn Abî Shâlih (w. 138 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
9. Abû Shâlih (w. 101 H). Ia meriwayatkan naskah dari:
10. Abû Hurairah (w. 59 H).[193]

---

192 Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz II, h. 473-474.

193 Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz II, h. 478.

Sanad hadis ini, lanjut Azami, adalah *muttashil* (bersambung). Dalam biografi periwayat-periwayat itu disebutkan adanya *samâ'* (metode pengajaran hadis yang murid mendengarkan langsung hadis-hadis dari gurunya). Sementara semua periwayatnya adalah *tsiqah* (jujur dan kuat ingatan) serta diterima hadisnya, kecuali Abû 'Ubaidillâh Mu<u>h</u>ammad ibn 'Abdah (w. 313 H) yang dituduh sebagai "pencuri hadis" karena meriwayatkan hadis tanpa mempunyai hak untuk meriwayatkannya. Begitu pula, status *samâ'*-nya masih dipersoalkan di kalangan ahli hadis. Ibn Zaulaq telah berusaha membantah tuduhan itu. Namun demikian, secara umum Abû 'Ubaidillâh termasuk periwayat yang belakangan sekali, sedangkan hadis-hadis yang terdapat dalam naskah Suhail semuanya juga termuat dalam kitab-kitab lain, seperti *Musnad* A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal, *Shahîh* Muslim, dan lainnya. Itulah sebabnya, kalaupun tuduhan terhadap Abû 'Ubaidillâh benar, maka hal itu tidak akan menimbulkan persoalan apa-apa terhadap hadis-hadis tersebut.[194]

Kemudian yang tak kalah pentingnya, Azami juga berusaha melacak angka tahun penulisan naskah itu. Rupanya naskah itu berangka tahun 598 H karena angka itu tampak pada halaman judul. Hal itu diperkuat lagi dengan adanya *syahâda<u>t</u> al-samâ'* (catatan bahwa naskah itu pernah didengarkan isinya oleh murid dari gurunya), yang tertulis pada tahun 598 H. Naskah yang asli—tersimpan di perpustakaan al-Zhahiriyah Damaskus Syiria—ini disalin dari naskah lain yang asli pula, yang di situ terdapat *syahâda<u>t</u> al-samâ'* pada tahun 598 H. Kemudian naskah asli yang disebut terakhir ini disalin dari naskah lain lagi yang juga asli dan umurnya lebih tua, di situ terdapat *syahâda<u>t</u> al-samâ'* yang berangka tahun 455 H, dan *syahâda<u>t</u> al-samâ'* yang lain berangka tahun 535 H. Dalam naskah asli yang tersimpan di Damaskus terdapat banyak *syahâda<u>t</u> samâ'* oleh tokoh-tokoh ahli hadis abad VII H dan

[194] Azami, *Dirâsât fî al-<u>H</u>adîts*, juz II, h. 483.

VIII H. Di samping juga ada *syahâdat samâ‘* yang berangka tahun 677 H dan 678 H.[195]

Barangkali bentuk pengujian keaslian dokumen yang dilakukan oleh Azami ini merupakan contoh kritik sumber dari masa yang lebih belakangan ketika penelitian naskah dan filologi sudah demikian berkembang. Karena itu dalam pembahasan ini dikutipkan contoh pengujian keaslian sumber (hadis) dari sarjana hadis yang lebih awal lagi, yakni pada abad V H. Dikisahkan bahwa pada 447 H sebagian Yahudi menunjukkan sebuah dokumen yang berisi pengguguran upeti bagi penduduk Khaibar—maksudnya Yahudi Khaibar—oleh Nabi saw. Dalam dokumen itu terdapat kesaksian para sahabat dan menurut pengakuan mereka telah ditulis oleh ‘Aliy. Dokumen itu disampaikan kepada wazir, lalu wazir memperihatkannya kepada al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H). Maka al-Baghdâdiy berusaha merenungkannya, lalu berkata, “Ini (dokumen) adalah palsu.” Ditanyakan padanya, “Dari mana anda mengatakan hal itu?” Jawab al-Baghdâdiy, “Dalam dokumen itu terdapat kesaksian Mu‘âwiyah, padahal ia baru masuk Islam pada saat penaklukan kota Makkah (bulan Ramadan tahun 8 H), sementara penaklukan Khaibar terjadi pada tahun 7 H, serta di dalamnya ada pula kesaksian Sa‘ad ibn Mu‘âdz yang telah meninggal pada peristiwa Banî Quraizhah dua tahun sebelum penaklukan Khaibar.”[196]

Dalam kasus ini, al-Khathîb al-Baghdâdiy berhasil membuktikan kepalsuan dokumen yang diajukan oleh kalangan Yahudi dengan mengecek keberadaan dua orang saksi yang tercantum dalam dokumen—Mu‘âwiyah dan Sa‘ad ibn Mu‘âdz—yang ternyata hal itu bertentangan dengan fakta sejarah. Alasannya karena Mu‘âwiyah belum masuk Islam pada saat dokumen ditulis, sedangkan Sa‘ad justru telah meninggal dunia.

---

[195] Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz II, h. 483.

[196] al-Baghdâdiy, *al-Jâmi‘ li Akhlâq al-Râwiy*, h. 37-38; ‘Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 474-475.

Jika dilihat dalam wacana kritik sejarah sekarang ini, langkah yang ditempuh oleh al-Baghdâdiy untuk membuktikan keaslian sumber (hadis) tampak masih relevan. Sebab di antara teknik yang berlaku untuk meneliti keaslian sumber sekarang ini adalah dengan pembuktian tandatangan.[197] Pembuktian kepalsuan dokumen yang telah ditempuh oleh al-Baghdâdiy barangkali termasuk bagian dari penerapan teknik ini, meskipun dalam dokumen tersebut tidaklah secara jelas disebutkan apakah Mu'âwiyah dan Sa'ad sekaligus membubuhkan tandatangan di atas nama yang tertera.

Berdasarkan contoh-contoh yang dipaparkan di muka, jelaslah bahwa pengujian terhadap keaslian sumber atau dokumen (hadis) dengan cara mengidentifikasi pembuat dokumen, waktu dan tempat penulisan dokumen, atau unsur-unsur lain yang relevan memang sudah pernah dilakukan oleh sarjana hadis. Hanya saja, hal itu kurang umum dilakukan oleh mereka. Boleh jadi karena kurang lazimnya hal itu dilakukan sehingga al-Jawâbiy menilai bahwa pengujian keaslian sumber dengan cara melacak identitas pengarang (*mu'allif*), menentukan waktu ataupun tempat penulisan, tidak berlaku dalam kasus hadis. Alasannya adalah karena ketiga hal itu telah diketahui secara umum. Sudah jelas bahwa yang menjadi pengarang (*ma'allif*) hadis adalah Nabi saw. sendiri, sedangkan tempatnya di Hijaz, dan waktunya selama masa hidup Nabi saw.[198] Barangkali al-Jawâbiy dalam konteks ini kurang komprehensif dalam menatap sebuah persoalan. Kalau mau mengkaji lebih jauh, persoalan yang ada tampaknya tidak sesederhana itu. Bagaimanapun para peneliti suatu saat memang perlu melakukan uji eksternal terhadap keaslian dokumen-dokumen hadis yang umurnya sudah tua sebagaimana yang pernah dilakukan oleh al-Baghdâdiy, Azami, Hamidullah, dan lainnya. Hanya saja, dalam uji eksternal itu tidak cukup dengan hanya memeriksa jenis kertas dan tinta, identitas pengarang,

[197] Sevilla *et al.*, *Metode Penelitian*, h. 55.

[198] al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditsîn*, h. 495.

waktu dan tempat penulisan, tetapi perlu juga meneliti kredibilitas nara sumber (periwayat) dan mata-rantai periwayatannya. Langkah seperti ini telah dengan baik ditunjukkan oleh Azami dalam contoh di muka.

Uji keaslian hadis yang dilakukan oleh ulama-ulama terdahulu—seperti Ahmad ibn Hanbal, al-Bukhâriy, Muslim, Abû Dâwud, al-Baihaqiy, dan lainnya—tampaknya juga tidak cukup dengan melihat segi-segi fisik dari sebuah sumber atau dokumen. Terbukti ketika meriwayatkan hadis-hadis yang bersumber dari dokumen tertulis, para ulama hadis mencantumkan rangkaian sanad yang mempersambungkan antara pemakai naskah dengan pemilik atau penulis asli naskah hadis itu.[199] Misalnya saja, ketika Ahmad ibn Hanbal meriwayatkan hadis-hadis yang berasal dari *Shahîfat* Hammam ibn Munabbih, ia menyebutkan secara lengkap sanad naskah itu dari 'Abd al-Razzâq ibn Hammâm—Ma'mar—Hammâm ibn Munabbih—Abû Hurairah—Rasûlullâh saw.[200]

Lebih lanjut, dalam mata-rantai periwayatan dokumen itu sendiri masih harus diuji ketersambungan sanadnya dengan cara menganalisis berbagai metode dan lambang periwayatan (*thuruq al-tahammul wa shiyagh al-adâ'*) yang digunakan apakah melalui cara *al-samâ'*, *al-qirâ'ah*, *al-ijâzah*, *al-munâwalah*, *al-wijâdah*, atau lainnya. Selain itu, kredibilitas masing-masing periwayat juga harus diuji untuk mengetahui apakah periwayatannya dapat diterima atau tidak. Sebuah contoh kasus menarik dapat dikemukakan di sini. 'Amr ibn Syu'aib ibn Muhammad ibn 'Abdillâh ibn 'Amr, misalnya, telah dinilai oleh para kritikus hadis sebagai periwayat yang *tsiqah*, sehingga riwayat-riwayat hadisnya dapat diterima. Ia dilaporkan menyimpan sebuah naskah hadis yang ditulis oleh kakek buyutnya, *Shahifat* 'Abdullâh ibn 'Amr, dan sekaligus

---

[199] 'Itr, *Manhaj al-Naqd,* h. 465.

[200] Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, penyunting Ahmad Muhammad Syâkir, (Beirut: Dâr al-Jîl, 1414 H/1994 M), juz XVI, h. 27.

meriwayatkan sejumlah materi hadis dalam sahifah itu. Namun, beberapa kritikus hadis menilai kalau riwayat 'Amr ibn Syu'aib dari bapaknya, Syu'aib ibn Muhammad, dari kakeknya, Muhammad ibn 'Abdillâh ibn 'Amr, dari 'Abdullâh ibn 'Amr adalah lemah. Dilaporkan bahwa 'Amr ibn Syu'aib telah meriwayatkan hadis-hadis dari *Shahifat* 'Abdullâh ibn 'Amr secara *wijâdah* (meriwayatkan hadis dari naskah orang lain tanpa disertai sertifikasi), atau menurut laporan lainnya ia telah melakukan *tadlîs*.[201] Dalam contoh kasus ini dapat dikomentari lebih lanjut bahwa identitas penulis naskah hadis yang diriwayatkan oleh 'Amr ibn Syu'aib telah jelas diketahui bernama 'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-Âsh, salah seorang sahabat terkenal. 'Amr ibn Syu'aib juga diakui sebagai periwayat yang *tsiqah* (terpercaya). Namun, mata-rantai periwayatannya terbukti tidak bersambung (terputus), karena 'Amr ibn Syu'aib telah meriwayatkan isi naskah *Shahifat* 'Abdullâh ibn 'Amr secara *wijâdah*, atau dengan kata lain dia tidak menerima secara langsung isi naskah itu dari periwayat sebelumnya, sehingga periwayatannya dianggap lemah.

b. Kesahihan Sumber (Hadis)

Kesahihan atau kredibilitas sumber dalam penelitian sejarah dapat ditelusuri melalui langkah kritik intern (*al-naqd al-dâkhiliy*).[202]

---

201 al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz VIII, h. 44-45.

202 Kritik intern berusaha mempertanyakan apakah sumber atau dokumen itu dapat dipercaya (kredibel) atau tidak. Dalam hal ini perlu dilakukan pengecekan terhadap arti dan kelayakan suatu dokumen. Fokus penelitian bisa diarahkan pada sejumlah persoalan penting meliputi pengertian kata-kata dan kesahihan dari pernyataan yang dibuat oleh penulis, termasuk juga kredibilitas pernyataan penulis. Tugas terbanyak dari kritik intern ini adalah mengenai kritik teks. Namun demikian, beberapa faktor lainnya juga perlu memperoleh perhatian, misalnya faktor kemampuan, kejujuran, keadaan, dan prasangka penulis. Lihat Gottschalk, *Understanding History*, h. 95; Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, h. 99; Sevilla *et al.*, *Metode Penelitian,* h. 59.

Sebagian sarjana hadis menganggap kritik matan hadis (*naqd al-matn*) sebagai bentuk kritik intern (*al-naqd al-dâkhiliy*).[203] Anggapan seperti itu barangkali tidak berlebihan karena kritik matan pada dasarnya memusatkan perhatian pada isi teks (dokumen), sebagaimana halnya kritik intern. Meski demikian, jika ditelusuri lebih jauh, ada unsur-unsur tertentu dalam kritik sanad (*naqd al-sanad*) telah menjadi bagian dari kritik intern (*al-naqd al-dâkhiliy*). Kritik intern secara garis besar dapat dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, kritik intern positif (*al-naqd al-bâthiniy al-îjâbiy*) merupakan analisis terhadap sumber sejarah dengan maksud untuk menafsirkan dan mengerti artinya. Kritik ini bisa ditempuh melalui dua tahap: (1) menafsirkan segi luar teks dan menentukan arti harfiah dari teks; dan (2) menangkap arti yang sebenarnya dari teks serta mengetahui maksud penulis dari apa yang ditulisnya. Secara umum langkah itu segaris dengan kritik matan yang ditawarkan oleh para ulama hadis. *Kedua*, kritik intern negatif (*al-naqd al-bâthiniy al-salbiy*) dengan maksud untuk: (1) mencari kepastian terhadap kejujuran dan keadilan penulis apakah ia berdusta atau tidak; dan (2) mencari kepastian tentang kebenaran informasi yang disampaikan oleh penulis dan sejauh mana tingkat kecermatannya apakah penulis melakukan kekeliruan dan distorsi atau tidak.[204] Sebagian dari langkah kritik internal negatif ini dapat disejajarkan dengan kritik sanad, dan sebagian lagi sejajar dengan kritik matan.

1) Kesahihan Sanad Hadis

Dapat dikatakan bahwa perangkat metodologis kritik sanad hadis yang dirumuskan oleh para ulama tidaklah muncul secara tiba-tiba, tetapi melalui proses yang panjang dan rumit. Pada tahap yang paling awal, langkah kritik sanad masih dalam bentuk sederhana dan belum ada kaidah yang baku. Dalam kurun waktu

---

[203] Abû Syuhbah, *Difâ' 'an al-Sunnat*, h. 31; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 469; al-Adlâbiy, *Manhaj Naqd*, h. 31; Ismail, *MetodologiPenelitian Hadis*, h. 4.

[204] 'Utsmân, *Manhaj al-Bahts*, h. 118-127; Shâbir, *Manhajiyyat al-Bahts al-'Ilm*, h. 56.

seratus tahun pertama, periwayat-periwayat hadis tampaknya masih didominasi oleh para sahabat dan tabiin senior yang ke-*tsiqah*-annya dapat diandalkan. Sehingga tidak heran jika kritik hadis masih dilakukan secara terbatas pada satu dua orang yang memang bermasalah. Sepanjang satu abad pertama, itu sudah mulai dikenal pengklasifikasian hadis, seperti *marfû'*, *mauqûf*, *maqthû'*, *muttashil*, *mursal*, *munqathi'*, *mudallas*, atau lainnya. Seluruh jenis hadis ini—dilihat dari segi kualitasnya—dibagi menjadi dua: (1) *maqbûl* (dapat diterima sebagai dalil), yang nantinya dikenal dengan sebutan *sha<u>h</u>î<u>h</u>* dan *<u>h</u>asan*; dan (2) *mardûd* (tidak dapat diterima sebagai dalil), yang nantinya dikenal dengan sebutan *dla'îf*.[205] Selanjutnya, seiring dengan meluasnya objek kajian *al-jar<u>h</u> wa al-ta'dîl*, langkah kritik hadis juga semakin melebar yang berujung pada pemilahan hadis antara yang "sehat" (*sha<u>h</u>î<u>h</u>*) dan yang "sakit" (*saqîm*). Mulai abad III H, atau tepatnya pada masa al-Tirmidziy, telah dikenal pembagian hadis antara *sha<u>h</u>î<u>h</u>* (sahih), *<u>h</u>asan* (hasan), dan *dla'îf* (daif).[206] Dengan begitu, maka kategori

---

[205] 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 57; 'Itr, *al-Madkhal*, h. 10.

[206] Pembagian kualitas hadis menjadi tiga jenis: *sha<u>h</u>î<u>h</u>* (sahih), *<u>h</u>asan* (hasan), dan *dla'îf* (daif) baru dikenal pada masa al-Tirmidziy, meskipun istilah hadis *<u>h</u>asan* (hasan) sendiri telah dikemukakan oleh sebagaian ulama hadis sebelumnya. Para ulama hadis sebelum al-Tirmidziy membagi hadis menjadi dua jenis: *sha<u>h</u>î<u>h</u>* (sahih) dan *dla'îf* (daif). Ibn Taimiyyah, misalnya, mengungkapkan, "Para ulama hadis sebelum al-Tirmidziy belum lagi mengenal pembagian yang tiga ini, melainkan mereka hanya membagi hadis menjadi: *sha<u>h</u>î<u>h</u>* dan *dla'îf*. Hadis *dla'îf* menurut mereka ada dua jenis: hadis *dla'îf* yang masih dapat diamalkan, yaitu yang menyerupai hadis *<u>h</u>asan* dalam istilah al-Tirmidziy, dan hadis *dla'îf* yang harus ditinggalkan, yakni yang memang lemah." Lihat Taqiyy al-Dîn A<u>h</u>mad ibn Taimiyyah, *Majmû' Fatâwâ Syaikh al-Islâm A<u>h</u>mad ibn Taimiyyah*, (Beirut: Dâr al-'Arabiyah, 1398 H), jilid XVIII, h. 23-25; al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h. 331. Di sisi lain, al-'Irâqiy berpandangan bahwa pembagian kualitas hadis menjadi tiga jenis itu tidak ditemukan sebelum masa al-Khaththâbiy, meskipun istilah *<u>h</u>asan* sendiri telah dijumpai dalam ungkapan al-Syâfi'iy, al-Bukhâriy, dan sejumlah ulama lainnya. Lihat 'Abd al-Ra<u>h</u>îm ibn <u>H</u>usain al-'Irâqiy, *al-Taqyîd wa al-Îdlâ<u>h</u> limâ Uthliqa wa Ughliqa min Muqaddimat ibn al-Shalâ<u>h</u>*, (Makkah: al-Maktaba<u>t</u> al-Tijâriya<u>t</u> Mushthafâ A<u>h</u>mad al-Bâz, 1413 H/1993 M), h. 24; Zain al-Dîn 'Abd al-Ra<u>h</u>îm ibn <u>H</u>usain al-'Irâqiy, *Fat<u>h</u> al-Mughîts bi Syar<u>h</u> Alfiyat al-<u>H</u>adîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1416 H/1995 M), h. 7; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 44.

hadis *sha<u>h</u>î<u>h</u>* (sahih), *<u>h</u>asan* (hasan), dan *dla'îf* (daif) sudah muncul di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah sejak era ulama *mutaqaddimûn*.[207]

Ulama *mutaqaddimûn* Syi'ah[208] juga membagi kualitas hadis berkisar pada dua jenis: (1) hadis *mu'tabar* (muktabar); dan (2) hadis *ghair mu'tabar* (tidak muktabar).[209] Pembagian seperti ini didasarkan pada: *pertama*, kriteria internal, seperti keakuratan periwayat; dan *kedua*, kriteria eksternal, seperti kemuktabaran hadis yang dihubungkan dengan Zurârah, Mu<u>h</u>ammad ibn Muslim, dan Fudlail ibn Yasâr. Maka hadis yang memenuhi kedua kriteria itu dianggap sahih, yakni muktabar, sehingga boleh dijadikan sandaran. Namun sebaliknya, jika kedua kriteria itu tidak terpenuhi, maka hadis bersangkutan dianggap tidak sahih, yakni tidak muktabar, dan tidak mungkin dijadikan sandaran.[210]

Sementara itu, ulama *muta'akhkhirûn* Syi'ah[211] membagi kualitas hadis menjadi empat jenis: *sha<u>h</u>î<u>h</u>* (sahih), *muwatstsaq* (andal), *<u>h</u>asan* (hasan), dan *dla'îf* (daif).[212] Pembagian kualitas hadis

---

[207] Ulama *mutaqaddimûn*, di kalangan ahli hadis Sunni, adalah ulama yang masa hidupnya sebelum dan hingga akhir abad III H. Lihat Abû al-<u>H</u>asanâ<u>t</u> 'Abd al-<u>H</u>ayy al-Laknawiy, *al-Raf' wa al-Takmîl fî al-Jar<u>h</u> wa al-Ta'dîl*, (Beirut: Dâr al-Aqshâ li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1407 H/1987 M), h. 64; al-Khûliy, *Miftâ<u>h</u> al-Sunna<u>t</u>*, h. 34; Makki al-Syâmiy, *al-Sunna<u>t</u> al-Nabawiyya<u>t</u> wa Mathâ 'an al-Mubtadi'ah*, (Aman: Dâr 'Ammar li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1988), 75.

[208] Ulama *mutaqaddimûn*, di kalangan ahli hadis Syi'ah, adalah ulama yang masa hidupnya sebelum A<u>h</u>mad ibn Thâwus ibn Mûsâ al-<u>H</u>illiy (w. 673 H), dan muridnya, al-<u>H</u>asan ibn Yûsuf ibn 'Aliy ibn Dâwud ibn Muthahhar al-<u>H</u>illiy (w. 726 H). Lihat lebih lanjut, al-Sub<u>h</u>âniy, *'Ilm al-Rijâl*, h. 358-359.

[209] al-Sub<u>h</u>âniy, *'Ilm al-Rijâl*, h. 358.

[210] al-Sub<u>h</u>âniy, *'Ilm al-Rijâl*, h. 358-359.

[211] Ulama *muta'akhkhirûn*, di kalangan ahli hadis Syi'ah, adalah ulama yang hidupnya semasa dengan A<u>h</u>mad ibn Thâwus ibn Mûsâ al-<u>H</u>illiy (w. 673 H) dan al-<u>H</u>asan ibn Yûsuf ibn 'Aliy ibn Dâwud ibn Muthahhar al-<u>H</u>illiy (w. 726 H) ataupun sesudahnya. Lihat al-Sub<u>h</u>âniy, *'Ilm al-Rijâl*, h. 358-359.

[212] Murtadlâ al-'Askariy, *Ma'âlim al-Madrasatain*, (t.t.: t.p., 1414 H/1993 M), jilid III, h. 240-241; al-Shub<u>h</u>âniy, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h. 43; al-Sub<u>h</u>âniy, *'Ilm al-Rijâl*, h. 359; Ja'far Sub<u>h</u>âniy, "Menimbang Hadis-hadis Mazhab Syi'ah: Studi

itu mulai dikenal sejak akhir abad VII H, tepatnya pada masa Ahmad ibn Thâwus ibn Mûsâ al-Hilliy (w. 673 H) dan muridnya, al-Hasan ibn Yûsuf ibn 'Aliy ibn Dâwud ibn Muthahhar al-Hilliy (w. 726 H).[213] Meski demikian, golongan Syi'ah *Akhbâriy*[214] masih bersikeras bahwa pembagian kualitas hadis seperti itu tidaklah beralasan dan menyatakan bahwa semua hadis dapat dipercaya, terutama hadis-hadis yang ada dalam kitab-kitab yang dapat dipercaya.[215] Mereka pun mencela al-Hasan ibn Yûsuf al-Hilliy dan Ahmad ibn Thâwus al-Hilliy, dan memandang klasifikasinya sebagai bidah dan menyimpang dari tradisi kaum salaf yang salih.[216]

Lebih lanjut, kendati terminologi hadis sahih, hasan, dan daif telah dikenal di kalangan ulama *mutaqaddimûn* Sunni, pada kenyataannya mereka belum memberikan definisi yang jelas tentang hadis sahih. Mereka umumnya hanya mengajukan kriteria bagi hadis yang dapat diterima. Al-Syâfi'iy (w. 204 H), misalnya, mengungkapkan bahwa *khabar al-khâshshah* (hadis *ahad*) dapat

---

atas Kitab *al-Kâfiy*", *Al-Huda*, vol. II, no. 5, 2002, h. 38-39; Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 328.

213 al-'Askariy, *Ma'âlim al-Madrasatain*, jilid III, h. 240.

214 Golongan *Akhbâriy* merupakan salah satu kelompok Syi'ah Imamiyah yang tidak mau menerima ijtihad, mengamalkan begitu saja hadis-hadis yang ada padanya, dan menganggap semua hadis yang termuat dalam *al-Kutub al-Arba'ah* sebagai sahih yang diyakini seluruhnya bersumber dari para imam. Mereka pun menolak ijmak dan akal sebagai dalil syariat. Di sisi lain, ada golongan Syi'ah *Ushûliy* yang justru mau menerima ijtihad, mengakui ijmak dan akal sebagai dalil syariat, serta tidak menganggap seluruh hadis dalam *al-Kutub al-Arba'ah* sebagai sahih. Lihat Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 225-227; Nâshir ibn 'Abdillâh ibn 'Aliy al-Qiffâriy, *Ushûl Madzhab al-Syî'at al-Imamiyyat al-Itsnâ 'Asyariyyah*, (Kairo: Dâr al-Haramain li al-Thibâ'ah, 1415 H/1994 M), jilid I, h. 116; B. Todd Lawson, "Akhbârî Shî'î approach to tafsîr", dalam G. R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (ed.), *Approaches to the Qur'ân*, (London, New York: Routledge, 1993), h. 173-174.

215 Murtadha Muthahhari dan M. Baqir al-Shadr, *Pengantar Ushul Fiqh dan Ushul Fiqh Perbandingan*, terj. Satrio Pinandito dan Ahsin Muhammad, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1414 H/1993 M), h. 145.

216 Hâsyim Ma'rûf al-Hasaniy, "Telaah Kritis Kitab Hadis Syi'ah, *al-Kâfiy*", *Al-Hikmah*, no. 6, 1992, h. 37.

diterima sebagai *hujjah* apabila memenuhi kriteria: (1) diriwayatkan oleh periwayat yang: (a) terpercaya dalam agamanya; (b) dikenal sebagai orang yang jujur dalam menyampaikan berita; (c) dapat memahami dengan baik hadis yang diriwayatkannya; (d) mengetahui perubahan makna hadis bila terjadi perubahan lafal; (e) mampu menyampaikan hadis secara lafal, bukan makna; (f) terpelihara hafalannya bila meriwayatkan hadis secara hafalan, dan terpelihara catatannya bila meriwayatkan hadis dari kitab; (g) apabila hadis itu diriwayatkan juga oleh periwayat lain yang kuat hafalannya, maka bunyi hadisnya tidak berbeda; dan (h) terbebas dari penyembunyian cacat (*tadlîs*); dan (2) mata-rantai periwayatanya bersambung (*maushûl*) kepada Nabi saw. atau generasi setelahnya.[217]

Ulama *mutaqaddimûn* Sunni lainnya, al-Bukhâriy (w. 256 H) dan Muslim (w. 261 H), meski tidak menyebutkan secara eksplisit, berdasarkan hasil penelitian yang diajukan oleh para ulama keduanya telah menerapkan syarat-syarat yang biasa digunakan untuk menguji kesahihan: (1) sanad bersambung; (2) seluruh periwayat bersifat adil; (3) seluruh periwayat bersifat dabit; (4) terhindar dari kejanggalan (*syâdz*); dan (5) terhindar dari cacat (*'illah*).[218]

[217] al-Syâfi'iy, *al-Risâlah*, h. 370-371; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 23-24.

[218] al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 312-316; Abû al-Thayyib al-Sayyid Shadîq Hasan al-Qanûjiy, *al-Hiththat fî Dzikr al-Shihâh al-Sittah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1905 H/1985 M), h. 200. Namun demikian, para ulama ternyata tidak seragam dalam menyebutkan syarat-syarat kesahihan hadis yang diterapkan oleh al-Bukhâriy dan Muslim. Lebih lanjut, lihat Muhammad ibn Thâhir al-Maqdisiy, *Syurûth al-A'immat al-Sittah*, h. 17-19; Abû Bakr Muhammad ibn Mûsâ al-Hâzimiy, *Syurûth al-A'immat al-Khamsah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1405 H/1984 M), h. 33-35; Khalîl Ibrâhîm Mulâkhathir, *Makânat al-Shahihain*, (Kairo: al-Mathba'at al-'Arabiyat al-Hadîtsah, 1402 H), h. 59-74; Hâsyim, *al-Imâm al-Bukhâriy*, h. 89-103.

Definisi hadis sahih secara eksplisit justru diajukan ulama *muta'akhkhirûn*.[219] Ibn al-Shalâh (w. 643 H) mendefinisikan hadis sahih sebagai "hadis yang sanadnya bersambung, diriwayatkan oleh orang yang adil lagi dabit dari orang yang adil lagi dabit hingga akhir sanad, dan di dalamnya tidak terdapat kejanggalan (*syâdz*) ataupun cacat (*'illah*)."[220] Senada dengan itu, al-Nawâwiy (w. 676 H) mengartikan hadis sahih dengan "hadis yang sanadnya bersambung, diriwayatkan oleh orang yang adil lagi dabit, dan di dalamnya tidak terdapat kejanggalan (*syâdz*) ataupun cacat (*'illah*)."[221] Berdasarkan kedua definisi tadi, maka yang menjadi kriteria bagi kesahihan hadis adalah: (1) sanad bersambung; (2) seluruh periwayat bersifat adil; (3) seluruh periwayat bersifat dabit; (4) terhindar dari kejanggalan (*syâdz*); (5) terhindar dari cacat (*illah*).[222] Dari seluruh kriteria ini, tiga kriteria pertama bertalian dengan sanad, sedangkan dua kriteria terakhir bertalian dengan sanad dan matan sekaligus.

Kriteria kesahihan hadis yang diajukan oleh ulama Sunni ini tampaknya ada titik perbedaan—di samping juga persamaan—dengan kriteria yang diajukan oleh para ulama Syi'ah Imamiyah. Perbedaan itu sekilas sudah terlihat dalam definisi hadis sahih yang mereka ajukan. Menurut ulama *muta'akhkhirûn* Syi'ah, hadis sahih adalah "hadis yang bersambung sanadnya kepada orang yang maksum, diriwayatkan oleh orang yang adil dari kelompok Imamiyah dari orang yang sepertinya dalam seluruh tingkatan

---

[219] Ulama *muta'akhkhirûn*, di kalangan ahli hadis Sunni, adalah ulama yang masa hidupnya setelah abad III H. Lihat al-Laknawiy, *al-Raf' wa al-Takmîl*, h. 64; al-Khûliy, *Miftâh al-Sunnat*, h. 34; al-Syâmiy, *al-Sunnat al-Nabawiyyat*, h. 75.

[220] Ibn Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 10.

[221] Muhy al-Dîn ibn Syaraf al-Nawâwiy, *al-Taqrîb wa al-Taisîr li Ma'rifat al-Sunan al-Basyîr al-Nadzîr*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiy, 1405 H/1985 M), h. 25; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 45.

[222] al-Husainiy 'Abd al-Majîd Hâsyim, *Ushûl al-Hadîts al-Nabawiy: 'Ulûmuhu wa Maqâyîsuhu*, (Kairo, Beirut: Dâr al-Syurûq, 1407 H/1988 M), h. 31; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 305; al-Adlâbiy, *Manhaj Naqd*, h. 31-32; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 242-243; al-Thahhân, *Mushthalah al-Hadîts*, h. 33-34.

sanad."[223] Hasan ibn Zain al-Dîn (w. 1010 H), ulama Syi'ah Imamiyah, mendefinisikan hadis sahih dengan "hadis yang bersambung sanadnya kepada orang yang maksum, diriwayatkan oleh orang yang adil lagi dabit dari orang yang seperti itu dalam seluruh tingkatan sanad."[224] Ada pula ulama Syi'ah yang mengartikan hadis sahih dengan "hadis yang bersambung sanadnya kepada orang yang maksum, diriwayatkan oleh orang yang adil dari kelompok Imamiyah dari orang yang sepertinya dalam seluruh tingkatan sanad, dan tidak terdapat kejanggalan (*syudzûdz*)."[225]

Berdasarkan definisi-definisi itu, maka yang menjadi kriteria kesahihan hadis bagi kelompok Syi'ah Imamiyah dapat dirangkum sebagai berikut: (1) sanadnya bersambung kepada Nabi saw. atau imam maksum; (2) seluruh periwayat berasal dari kelompok Syi'ah Imamiyah pada tiap-tiap tingkatan; (3) seluruh periwayat bersifat adil; (4) seluruh periwayat bersifat dabit; dan (5) terhindar dari kejanggalan (*syudzûdz*).

Namun demikian, kriteria yang diajukan oleh ulama *muta'akhkhirûn* Syi'ah jauh berbeda dengan kriteria ulama *mutaqaddimûn* yang menetapkan kesahihan hadis bukan berdasarkan pada keadilan periwayat. Bagi ulama *mutaqaddimûn* Syi'ah, sebuah hadis dapat dinyatakan sahih apabila memenuhi kriteria berikut: (1) diperoleh dari sumber yang dapat dipercaya, kendatipun ia termasuk salah satu dari *ushûl al-arba' mi'ah*,[226] atau

---

[223] al-'Askariy, *Ma'âlim al-Madrasatain*, jilid III, h. 240; al-Qiffâriy, *Ushûl Madzhab al-Syî'at*, h. 383; al-Dahlawiy, *al-Tuhfat al-Itsnâ 'Asyariyyah*, h. 47.

[224] Jamâl al-Dîn Abî Manshûr al-Syaikh Hasan ibn Zain al-Dîn, *Ma'âlim al-Dîn wa Malâdz al-Mujtahidîn*, (Teheran: al-Maktabat al-Islâmiyah, t.th.), h. 216; Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 328.

[225] al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 44.

[226] Istilah *ushûl al-arba' mi'ah* dipahami secara beragam oleh kaum Syi'ah sendiri. Syaikh al-Mufîd, misalnya, mengungkapkan, "Kaum Syi'ah Imamiyah dari periode Amîr al-Mu'minîn ('Aliy ibn Abî Thâlib) hingga era Abû Muhammad Hasan al-'Askariy telah menyusun sebanyak 400 kitab yang disebut dengan *al-ushûl*." Sementara al-Thabarsiy menyebutkan, "Dari jawaban-

terdapat dalam sebuah kitab yang sempat diperlihatkan kepada salah seorang imam. Misalnya kitab yang ditulis oleh 'Ubaidullâh al-Halabiy yang sempat diperlihatkan kepada Imam Ja'far al-Shâdiq, dan dua kitab yang ditulis oleh Yûnus ibn 'Abd al-Rahmân dan al-Fadll ibn Syâdzân yang sempat diperlihatkan kepada Imam al-'Askariy; dan (2) sejalan dengan dalil lain yang sifatnya pasti (*qath'iy*) dan sesuai dengan konteks yang dapat dipercaya, meskipun tidak semua periwayat, dari segi kepribadian mereka, termasuk orang-orang yang sah untuk dijadikan sandaran.[227]

Seluruh kriteria atau kaidah kesahihan hadis—terutama kesahihan sanad—yang diajukakan oleh kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah ataupun Syi'ah di atas, karena masih bersifat umum dalam studi ini diistilahkan dengan kaidah mayor. Masing-masing unsur dari kaidah mayor itu dapat dirinci lagi menjadi beberapa unsur. Rincian dari masing-masing unsur kaidah mayor dalam studi ini diistilahkan dengan kaidah minor. Syuhudi Ismail dalam disertasi doktornya telah mengkaji secara mendalam dan sistematis mengenai kaidah mayor dan minor bagi kesahihan sanad hadis, terutama yang berlaku di kalangan ulama Sunni. Kaidah-kaidah itu telah dikaji secara kritis dengan menggunakan pendekatan ilmu sejarah. Namun sayangnya, Ismail tidak banyak mengkaji syarat-syarat ataupun kaidah-kaidah bagi diterimanya naskah-naskah tertulis hadis yang dalam penelitian sejarah justru

---

jawaban Imam Ja'far al-Shâdiq menyangkut 400 masalah telah ditulis sebuah kitab yang dikenal dengan nama *al-ushûl*, yang diriwayatakan oleh murid-murid Imam Ja'far ataupun murid-murid anaknya, Mûsa al-Kâzhim." Al-Muhaqqiq al-Hilliy menuturkan, "Dari jawaban-jawaban Imam Ja'far al-Shâdiq menyangkut berbagai persoalan telah ditulis 400 kitab, dan 400 kitab itulah yang disebut dengan *ushûl*." Muhsin al-Amîn telah berusaha mengkompromikan beberapa pandangan itu dan berkesimpulan bahwa *ushûl al-arba' mi'ah* umumnya diriwayatkan dari seluruh imam Syi'ah, dan dari Imam Ja'far al-Shâdiq khususnya. Lihat al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 140; Sayyid Ali al-Shahristaniy, *The Prohibition of Recording the Hadith: Causes and Effects*, terj. Badr Shahin, (Qum: Ansariyan Publications, 2004), h. 504-505.

[227] al-Hasaniy, "Telaah Kritis", h. 32.

hal itu sangat penting dikemukakan. Padahal, seperti diungkapkan 'Itr, dalam periwayatan naskah tertulis para ahli hadis juga menggunakan kriteria-kriteria hadis sahih. Sehingga bisa dijumpai manuskrip-manuskrip hadis yang memiliki mata-rantai sanad dari satu periwayat ke periwayat lainnya, sampai kepada penulis manuskrip. Demikian juga, dalam manuskrip-manuskrip itu bisa ditemukan catatan pengukuhan bahwa seorang murid telah mendengarkan naskah hadis dari gurunya, dan tulisan dari penulis naskah atau dari guru yang dibacakan kepada orang yang meriwayatkan naskah, dari naskah penulis.[228] Jadi, dalam proses periwayatan naskah tertulis pun harus memenuhi kriteria-kriteria kesahihan hadis seperti yang telah diutarakan.

a) Sanad Bersambung

Maksud dari sanad bersambung di sini adalah tiap-tiap periwayat dalam sanad, dari yang paling awal hingga paling akhir, telah menerima hadis secara langsung dari periwayat terdekat sebelumnya.[229] Jadi, dalam hal ini, seluruh periwayat dalam rangkaian sanad mulai tingkat *mukharrij* (penyusun hadis) hingga tingkat sahabat yang menerima hadis dari Nabi saw., bersambung dalam periwayatan.[230] Jika hadis yang diterima dan disampaikan itu berupa dokumen tertulis, maka harus ada ketersambungan antara pemakai naskah dengan pemilik asli naskah hadis.[231]

Ulama Sunni tidak selalu seragam dalam menamakan hadis yang sanadnya bersambung hingga kepada Nabi saw. Al-Khathîb al-Baghdâdiy menyebutnya dengan hadis *musnad*, yakni hadis yang sanadnya bersambung dari awal hingga akhir, dan sampai kepada Nabi saw.[232] Jadi, dalam hal ini hadis *musnad* harus memenuhi dua

[228] 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 465.

[229] al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 21; al-Thahhân, *Mushthalah al-Hadîts*, h. 33; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 242.

[230] Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad*, h. 127.

[231] 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 465.

[232] al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 21; Ibn al-Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 39; 'al-'Irâqiy, *al-Taqyîd wa al-Îdlâh*, h. 64. Sebagian ulama lagi

unsur, yakni: (1) *muttashil* (bersambung sanadnya); dan (2) *marfu'* (sampai kepada Nabi saw.).[233]

Kriteria bagi ketersambungan sanad, menurut ulama *mutaqaddimûn* Sunni sendiri masih terdapat perbedaan pendapat, misalnya antara al-Bukhâriy dan Muslim. Al-Bukhâriy mengajukan dua kriteria: (1) antara satu periwayat dengan periwayat terdekat sebelumnya telah terbukti kesezamanannya (*al-mu'âsharah*); dan (2) antara satu periwayat dengan periwayat terdekat sebelumnya terbukti pernah bertemu (*al-liqâ'*). Sedangkan Muslim hanya mengajukan kriteria yang pertama, yakni antara satu periwayat dengan periwayat terdekat sebelumnya telah terbukti kesezamannya.[234] Perbedaan itu pada dasarnya tidak melemahkan kriteria yang diajukan Muslim, karena bagaimanapun seorang periwayat yang *tsiqah* tidak akan mau meriwayatkan hadis dari seorang guru, kecuali yang dia dengar langsung dari gurunya.[235]

---

menamakan hadis yang sanadnya bersambung dengan istilah *muttashil* atau *maushûl*. Lihat al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 145; Hasan Muhammad al-Masyâth, *al-Taqrîrât al-Sunniyyat: Syarh al-Manzhûmat al-Baiqûniyyat fî Mushthalah al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, 1413 H/1993 M), h. 25. Namun sedikit berbeda dengan hadis *musnad*, menurut para ulama, hadis *muttashil* atau *maushûl* adalah hadis yang bersambung sanadnya, baik sampai kepada Nabi saw. ataupun sahabat. Lihat Ibn al-Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 40; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 145; Abû 'Abdillâh Muhammad ibn 'Abd al-Rahmân al-Sakhâwiy, *Fath al-Mughîts bi Syarh Alfiyyat al-Hadîts li al-'Iraqiy,* (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1415 H/1995 M), juz I, h. 122; al-'Irâqiy, *Fath al-Mughîts*, h. 53-54; Ahmad Muhammad Syâkir, *al-Bâ'its al-Hatsîs Syarh Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 42; al-Masyâth, *al-Taqrîrât al-Sunniyyat*, h. 25; Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimiy, *Qawâ'id al-Tahdîts min Funûn Mushthalah al-Hadîts*, (Mesir: 'Îsâ al-Halabiy, t.th.), h. 123.

233 Muhammad Mahfûzh ibn 'Abdillâh al-Tirmisiy, *Manhaj Dzawiy al-Nazhar*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1421 H/2000 M), h. 32; al-Qâsimiy, *Qawâ'id al-Tahdîts*, h. 123; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 346.

234 al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 68; Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn Katsîr, *Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1989 M), h. 15; Syâkir, *al-Bâ'its al-Hatsîs*, h. 23; Hâsyim, *al-Imâm al-Bukhâriy*, h. 90-91; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts,* h. 313.

235 al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 313.

Ulama hadis Syi'ah Imamiyah umumnya juga mengakui kriteria ketersambungan sanad. Menurut mereka, suatu hadis dapat dinyatakan sahih apabila memenuhi sejumlah kriteria, salah satunya adalah sanadnya bersambung. Seperti halnya ulama Sunni, kriteria ketersambungan sanad bagi mereka adalah tiap-tiap periwayat dalam rangkaian sanad menerima hadis secara langsung dari periwayat terdekat sebelumnya. Jadi, sanad hadis dapat dinyatakan bersambung apabila memenuhi unsur *muttashil* (bersambung) dan juga *marfû'*. Hanya saja, pengertian *marfû'* menurut mereka adalah yang sampai kepada Nabi saw. dan salah seorang imam Syi'ah.[236] Periwayatan dari para imam Syi'ah sendiri tidak disyaratkan bersambung kepada Nabi saw.[237] Jika demikian, maka dilihat dari sudut pandang ulama Sunni, tidak seluruh hadis sahih dalam pandangan Syi'ah dapat dikategorikan sebagai *marfû'* (sampai kepada Nabi saw.). Hadis yang bersumber dari Nabi saw. dapat dikategorikan sebagai *marfû'*, namun hadis yang berasal dari 'Aliy, Hasan, dan Husain dapat dikategorikan sebagai *mauqûf* (sampai kepada sahabat). Sementara hadis yang berasal dari 'Aliy Zain al-'Âbidîn bisa dikategorikan sebagai *maqthû'* (sampai kepada tabiin).[238] Bahkan, hadis-hadis yang berasal dari para imam Syi'ah yang lebih belakangan, umumnya dianggap tidak lebih dari pendapat ulama atau imam mazhab.[239]

---

[236] al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 58.

[237] Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 326.

[238] Penjelasan lebih lanjut tentang hadis *marfû'*, *mauqûf*, dan *maqthû'* menurut kalangan ulama Sunni, lihat Ibn al-Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 41-47; al-'Irâqiy, *Fath al-Mughîts*, h. 52-55; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 146-158; al-Sakhâwiy, *Fath al-Mughîts*, juz I, h. 117-127; Ibn Katsîr, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 35-36; Syâkir, *al-Bâ'its al-Hatsîs*, h. 43-44; al-Tirmisiy, *Manhaj Dzawiy al-Nazhar*, h. 33.

[239] Ibn Taimiyyah, seorang ulama Sunni dari mazhab Hanbaliy, pernah membuat penilaian dalam hal penguasaan hadis antara kalangan imam Syi'ah dari generasi tabiin atau setelahnya dengan kalangan ulama Sunni dari periode yang sama. Disebutkan bahwa menurut kesepekatan ahli ilmu Muhammad ibn Syihâb al-Zuhriy dianggap lebih mengerti tentang hadis Nabi saw. dibandingkan Muhammad al-Bâqir. Demikian juga, Mâlik ibn Anas, Hammâd

Namun demikian, ulama Syi'ah Imamiyah memiliki argumen tersendiri mengenai kriteria ketersambungan sanad kepada dua belas imam yang maksum. Setidaknya kedudukan para imam dalam penyampaian hadis dapat dipandang dari dua posisi. *Pertama*, para imam mendapat kewenangan (otoritas) dari Allâh swt.—melalui lisan Nabi Mu<u>h</u>ammad saw.—untuk menyampaikan hukum-hukum aktual. Karena itu, mereka tidak menetapkan hukum, kecuali dengan hukum-hukum aktual dari Allâh swt. Hukum-hukum itu diperoleh melalui dua cara: (a) ilham, sebagaimana Nabi saw. memperoleh hal yang sama melalui wahyu; (b) perjumpaan dengan imam sebelumnya.[240] *Kedua*, para imam juga berstatus sebagai periwayat yang menyampaikan sunnah Nabi saw., dan karena itulah semua yang keluar dari mereka termasuk sunnah. Mereka adalah orang-orang yang meriwayatkan sunnah dari anak—dari bapaknya—dari kakeknya—dari Rasûlullâh saw.[241] Hal itu antara lain tercermin dari pernyataan Imam Ja'far al-Shâdiq, "Hadisku adalah hadis dari ayahku, hadis ayahku adalah hadis dari kakekku, hadis kakekku

---

ibn Zaid, <u>H</u>ammad ibn Salamah, al-Laits ibn Sa'ad, al-Auza'iy, Ya<u>h</u>yâ ibn Sa'îd, Wakî' ibn al-Jarrâ<u>h</u>, 'Abdullâh ibn al-Mubârak, al-Syâfi'iy, A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal, dan Is<u>h</u>âq ibn Râhawaih, dianggap lebih mengerti tentang hadis Nabi saw. dibadingkan Mûsâ al-Kâzhim, 'Aliy al-Ridlâ, Mu<u>h</u>ammad al-Jawâd. Lihat Abû al-'Abbâs Taqiyy al-Dîn A<u>h</u>mad ibn 'Abd al-<u>H</u>alîm ibn Taimiyyah, *Minhâj al-Sunnat al-Nabawiyyah*, (t.t.: t.p., 1406 H/1986 M), juz II, h. 460-462. Namun demikian, penilaian itu boleh jadi ditolak oleh kalangan Syi'ah karena menurut mereka seluruh imam berpredikat maksum yang tentu saja penguasaannya terhadap agama, terutama hadis Nabi, melebihi para ulama pada umumnya. Apalagi, segala perkataan, perbuatan, dan persetujuan para imam dianggap sebagai hadis yang bersumber dari Nabi saw. Untuk memperoleh penjelasan seputar kualitas moral dan spiritual, serta penguasaan ilmu para imam Syi'ah, lihat al-Syaikh Mu<u>h</u>ammad Ridlâ al-Muzhaffar, *'Aqâ'id al-Imâmiyyah*, (Beirut: Dâr al-Irsyâd al-Islâmiy, 1409 H/1988 M), h. 91-93.

[240] Mu<u>h</u>ammad Ridlâ al-Muzhaffar, *Ushûl al-Fiqh fî Mabâ<u>h</u>its al-Alfâzh wa al-Mulâzamât al-'Aqliyyah.* (Qum: Markaz Intsyârât Daftar bi Tablîghât al-Islâmiy <u>H</u>auzat al-'Ilmiyah, 1419 H), juz I, h. 63-64.

[241] Lajnat Ta'lîf-Mu'assasat al-Balâgh, *Ahl al-Bait: Maqâmuhum, Manhajuhum, Masaruhum,* (Teheran: al-Majma' al-'Âlamiy li Ahl al-Bait, 1413 H/1992 M), h. 84.

adalah hadis dari Husain, hadis Husain adalah hadis dari Hasan, hadis Hasan adalah hadis dari Amîr al-Mu'minîn, hadis Amîr al-Mu'minîn adalah hadis dari Rasûlullâh saw., dan hadis Rasûlullâh saw. adalah firman dari Allâh swt."[242] Riwayat lain menyebutkan bahwa seorang laki-laki bertanya kepada Abû 'Abdillâh—Ja'far al-Shâdiq—tentang suatu masalah, lalu dijawabnya. Laki-laki itu bertanya lagi, "Apakah menurut pendapatmu masalahnya harus begini dan begitu?" Dia menjawab, "Diamlah, jawaban yang kuberikan dalam masalah ini adalah dari Rasûlullâh saw. Kami bukanlah orang menghukumi sesuatu dengan pendapat akal pikiran."[243] Jadi, hadis-hadis dari para imam tetap bersambung kepada Nabi saw. Jalan hidup yang ditempuh oleh para imam telah menjadi mata-rantai penghubung yang berkesinambungan, tidak ada pemisahan, tidak ada periwayat yang asing dan tidak dikenal, hingga sampai kepada Nabi saw.[244]

Keabsahan argumen yang dibangun oleh kalangan ulama Syi'ah Imamiyah itu tampaknya tidak bisa diukur dari sudut pandang ahli hadis Sunni yang sangat ketat dalam menetapkan kriteria kesahihan hadis. Sebenarnya di kalangan umat Islam sendiri terdapat kelompok tertentu yang menetapkan kriteria lebih longgar dan agak berbeda dengan yang diajukan oleh kalangan *muhadditsûn*. Termasuk di antara mereka adalah sebagian sufi yang berusaha menentukan otentisitas hadis dengan cara *mukâsyafah*.[245]

---

242 Abû Ja'far Muhammad ibn Ya'qûb ibn Ishaq al-Kulainiy al-Râziy, *al-Kâfiy*, (Qum: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1375 H), juz I, h. 53.

243 al-Kulainiy, *al-Kâfiy*, juz I, h. 58.

244 Mu'asasat al-Balâgh, *Ahl al-Bait*, h. 85.

245 Ibn 'Arabiy, misalnya, dalam *al-Futûhât al-Makkiyyah* bab XIV pernah memberikan penilaian bahwa hadis daif yang ditinggalkan untuk diamalkan karena lemahnya jalur periwayatan (sanad), boleh jadi sahih pada dirinya sendiri. Sementara itu, hadis yang dinilai sahih dari sisi jalur periwayatannya (sanad), bisa saja ketika orang yang *kasyf* (*mukâsyaf*) menanyakan kepada Nabi saw. perihal hadis itu, ternyata Nabi saw. mengingkarinya dan bersabda padanya, "Saya tidak pernah menyebutkan atau menetapkan hal itu." Sehingga orang yang *kasyf* (*mukâsyaf*) berhasil mengetahui bahwa hadis itu ternyata daif dan karenanya tidak dapat diamalkan, meskipun bagi kalangan ahli hadis dapat

b) Periwayat Bersifat Adil

Dilihat dari segi kebahasaan kata adil mengandung pengertian lurus, tengah-tengah, rata.[246] Sedangkan menurut ahli hadis dan ushul fikih Sunni, pengertian adil adalah "tabiat atau sifat dasar yang ada dalam diri seseorang yang mendorong pemiliknya untuk senantiasa berada dalam orbit ketakwaan dan muruah."[247]

Mu<u>h</u>ammad al-Syaukâniy, salah seorang ulama Syi'ah Zaidiyyah, juga mengartikan adil dengan "tabiat yang ada dalam diri seseorang yang mendorongnya untuk senantiasa berada dalam orbit ketakwaan dan muruah"[248] <u>H</u>asan ibn Zain al-Dîn, seorang ulama Syi'ah Imamiyah, mendefinisikan adil dengan "tabiat atau daya yang ada dalam diri seseorang yang dapat mencegah untuk melakukan perbuatan dosa besar dan dosa-dosa kecil ataupun sesuatu yang menghilangkan muruah."[249] Ja'far al-Sub<u>h</u>âniy, juga dari kalangan Syi'ah Imamiyah, mengartikan adil dengan "tabiat yang ada dalam diri seseorang yang mendorong untuk senatiasa

---

diamalkan karena jalur periwayatannya sahih. Lihat Mu<u>h</u>y al-Dîn ibn 'Arabiy, *al-Futûhât al-Makkiyyah*, (Kairo: al-Maktaba<u>t</u> al-'Arabiyah, 1392 H/1972 M), jilid II, h. 358-359. Kalangan ahli hadis pada umumnya menolak motode *kasyf* sebagai salah satu alat uji untuk menetapkan kesahihan hadis. Lihat, misalnya, al-Qâsimy, *Qawâ'id al-Ta<u>h</u>dîts,* h. 183-185.

[246] al-Zabîdiy, *Tâj al-'Arûs*, jilid VIII, h. 10; Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid XI, 430; Ibrâhîm Mushthafâ *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, (Teheran: al-Maktaba<u>t</u> al-'Ilmiyah, t.th.), juz II, h. 594.

[247] Ahmad ibn 'Aliy ibn <u>H</u>ajar al-'Asqalâniy, *Nuzha<u>t</u> al-Nazhar Syarh Nukhba<u>t</u> al-Fikar fi Mushthalah Ahl al-Atsar*, (Kairo: Maktaba<u>t</u> Ibn Taimiyah, 1411 H/1990 M), h. 25; Abû <u>H</u>âmid Mu<u>h</u>ammad ibn Mu<u>h</u>ammad al-Ghazâliy, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid I, h. 157; Nâshir ibn 'Aliy 'Â'idl <u>H</u>asan al-Syaikh, *'Aqîda<u>t</u> Ahl al-Sunna<u>t</u> wa al-Jamâ'a<u>t</u> fî al-Sha<u>h</u>âba<u>t</u> al-Kirâm*, (Riyadl: Maktaba<u>t</u> al-Rusyd, 1415 H/1995 M), juz II, h. 797-799; al-Shadîq Basyîr Nashr, *Dlawâbith al-Riwâya<u>t</u> 'ind al-Mu<u>h</u>additsîn*, (Tharablus: Mansyûrât al-Da'wa<u>t</u> al-Islâmiyah wa Lanjna<u>t</u> al-<u>H</u>uffâzh 'alâ al-Turâts al-Islâmiy, 1401 H/1992 M), h. 116; al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h. 231; Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 24-25; al-Syahawiy, *Mushthala<u>h</u> al-<u>H</u>adîts*, h. 105; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 79; Abû Syuhbah, *Difâ' 'an al-Sunna<u>t</u>*, h. 28.

[248] Mu<u>h</u>ammad ibn 'Aliy al-Syaukâniy, *Irsyâd al-Fu<u>h</u>ûl ilâ Ta<u>h</u>qîq 'Ilm al-Ushûl*, (Makkah: al-Maktaba<u>t</u> al-Tijâriya<u>t</u> al-Mushthafâ, 1413 H/1993 M), h. 97.

[249] Ibn Zain al-Dîn, *Ma'âlim al-Dîn*, h. 201.

berada dalam orbit ketakwaan, meninggalkan dosa besar ataupun dosa kecil, serta meninggalkan suatu perbuatan yang dapat menghilangkan muruah."[250]

Sejumlah ulama ahli hadis, baik dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah ataupun Syi'ah, telah memberikan kriteria yang lebih rinci—dalam studi ini disebut sebagai kaidah minor—bagi periwayat yang adil. Al-Hâkim al-Naisâbûriy (w. 405 H)—yang oleh sebagian kalangan disebut-sebut sebagai ulama Syi'ah—mengajukan kriteria bagi periwayat yang adil: (1) beragama Islam; (2) tidak mengajak kepada perbuatan bidah; dan (3) tidak melakukan perbuatan maksiat yang dapat menggugurkan keadilannya.[251] Ibn al-Shalâh (w. 643 H) dan al-Nawâwiy (w. 676 H) mengajukan syarat bagi periwayat yang adil sebagai berikut: (1) beragama Islam; (2) balig; (3) berakal; (4) terhindar dari sebab-sebab kefasikan; dan (5) memelihara muruah.[252] Sementara Ibn Hajar al-'Asqalâniy (w. 853 H) mengajukan kriteria bagi periwayat yang adil berikut: (1) bertaqwa; (2) tidak berbuat dosa besar seperti syirik; (3) tidak berbuat bidah; (4) tidak berbuat fasik; dan (5) senantiasa memelihara muruah.[253] Kendati kriteria keadilan periwayat yang diajukan oleh para ulama hadis ini agak bervariasi, tetapi secara umum unsur-unsur itu tetap mengacu pada aspek ketakwaan dan muruah.

Argumen utama yang diajukan oleh para ulama hadis, baik dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah ataupun Syi'ah, untuk mendukung keadilan periwayat sebagai salah satu syarat kesahihan hadis adalah firman Allâh dalam QS. al-Hujurât/49: 6:

[250] al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 118.

[251] al-Hâkim, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 53.

[252] Ibn al-Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 94; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 260.

[253] al-'Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar*, h. 25.

يأيُّهاالذين فتبينوا

: /)

'Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti.'(QS. al-Hujurât/49: 6)

Kandungan ayat di atas secara umum memerintahkan agar berita yang dibawa oleh orang fasik terlebih dahulu diteliti kebenarannya. Menurut al-Thabarsiy, seorang mufasir Syi'ah, ayat ini memerintahkan agar berita yang datang dari orang fasik diklarifikasi kebenaran dan kebohongannya, serta tidak terburu-buru menerima atau melaksanakan isi berita itu.[254] Sementara menurut al-Thabâthabâ'iy, juga seorang mufasir Syi'ah, ayat tersebut memerintahkan agar berita yang berasal dari orang fasik dilakukan klarifikasi dengan jalan melakukan pemeriksaan atau penyelidikan untuk mengetahui kebenarannya. Lebih jauh, perintah melakukan klarifikasi dalam konteks ini mengandung arti larangan untuk menerima atau mengamalkan berita yang datang dari orang fasik.[255]

Begitu pula hanya, menurut beberapa mufasir Sunni, ayat yang sama berisi perintah agar berita yang berasal dari orang fasik diteliti terlebih dahulu kebenaranya dan sekaligus mengandung larangan untuk menerima atau mengamalkan berita yang datang dari orang fasik, kecuali setelah dilakukan klarifikasi. Hanya saja, dalam perintah atau larangan itu terkandung maksud bahwa berita (hadis) yang disampaikan oleh orang fasik tidak dapat diterima.[256]

---

[254] Abû 'Aliy al-Fadll ibn al-Hasan al-Thabarsiy, *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1406 H/1986 M), juz IX, h. 199.

[255] Muhammad Husain al-Thabâthabâ'iy, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, (Beirut: Mu'assasat al-A'lamiy li al-Mathbû'ât, 1393 H/1973 M), jilid XVIII, h. 311.

[256] Abû Bakr Ahmad al-Râziy al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M), juz III, 594; Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn Katsîr al-Qurasyiy al-Dimasyqiy, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, (Kairo: al-Makbat al-Tsaqâfiy,

Jika dipahami dari *asbâb al-nuzûl*-nya, maka kata *fâsiq* dalam konteks ini mengandung arti orang yang berbuat bohong.[257] Secara implisit, menurut sebagian mufasir, ayat itu juga menunjukkan bahwa jika seorang yang adil membawa suatu berita, maka berita itu dapat diterima.[258] Sementara itu, menurut ulama hadis dan usul fikih, ayat di atas memberikan dasar argumen bahwa periwayat hadis haruslah dari orang yang tidak berbuat fasik dan sekaligus juga beragama Islam. Sebab berita dari

---

2001), jilid IV, h. 207; Mu<u>h</u>ammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimiy, *Ma<u>h</u>âsin al-Ta'wîl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1318 H/1997 M), jilid VIII, h. 524.

[257] Sebab turunnya ayat ini berkaitan dengan laporan bohong yang dibuat oleh al-Walîd ibn 'Uqbah ibn Abî Mu'îth. Suatu ketika, Nabi saw. mengutus al-Walîd ibn 'Uqbah untuk menarik zakat kepada orang-orang Islam dari Bani Mushthaliq seperti yang telah dijanjikan oleh al-<u>H</u>ârits ibn Dlirâr. Mendengar kabar itu, orang-orang Islam dari Bani Mushthaliq pun merasa gembira dan kemudian keluar untuk menyambut tamunya. Menduga akan diserang mereka, maka al-Walîd merasa ketakutan dan segera kembali ke Madinah. Sampai di Madinah al-Walîd melaporkan kepada Nabi saw. bahwa al-<u>H</u>ârits ibn Dlirâr tidak mau membayar zakat, bahkan mau membunuhnya. Nabi saw. pun marah dan segera mengirim pasukan untuk memerangi al-<u>H</u>arits dan kaumnya. Di lain pihak, al-<u>H</u>ârits dan beberapa orang dari kaumnya pergi ke Madinah untuk menghadap Nabi saw. Di tengah perjalanan, al-<u>H</u>ârits bertemu dengan pasukan yang diutus Nabi saw. Lalu mereka bertanya kepada al-Hârits perihal laporan al-Walîd bahwa dia bersama kaumnya tidak mau membayar zakat dan bahkan mau membunuhnya. Atas pertanyaan itu, al-<u>H</u>ârits menjawab bahwa semuanya tidak benar. Ketika al-<u>H</u>ârits telah sampai di hadapan Nabi saw., ia pun ditanya perihal kebenaran berita yang disampaikan al-Walîd. Maka al-<u>H</u>ârits bersumpah bahwa tidak pernah ada utusan Nabi saw. yang datang kepadanya untuk menarik zakat. Atas kejadian itu, maka turunlah ayat di atas. Lihat Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, jilid IV, h. 207-208; Jalâl al-Dîn 'Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn Abî Bakr al-Suyûthiy, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma'tsûr*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1421 H/2000 M), jilid IV, h. 91-93; al-Thabarsiy, *Majma' al-Bayân*, juz IX, h. 198-199.

[258] Wahbah al-Zuhaliy, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdat wa al-Syarî'at wa al-Manhaj*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1998 M), juz XXVI, h. 228-230. Abû 'Aliy al-Thabarsiy, seorang mufasir Syi'ah, dan Fakhr al-Dîn al-Râziy, seorang mufasir Sunni, justru tidak menyetujui jika ayat ini dijadikan sebagai petunjuk bahwa berita yang berasal dari seorang yang adil dengan sendirinya dapat diterima. Lihat al-Thabarsiy, *Majma' al-Bayân*, juz IX, h. 199; Fakhr al-Dîn al-Râziy, *Mafâtî<u>h</u> al-Ghaib*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H/1985 M), jilid XIV, juz XXVIII, h. 119.

orang Islam yang berbuat fasik saja tidak dapat diterima, apalagi dari orang kafir.[259]

Periwayat hadis yang berasal dari orang kafir (non-muslim) ataupun fasik jelas-jelas ditolak oleh para ulama, baik dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah maupun Syi'ah.[260] Akan tetapi, menyangkut periwayatan hadis dari pelaku bidah tampaknya masih diperselisihkan oleh para ulama. Di lingkungan ahli hadis Sunni sendiri secara garis besar masih berkembang dua pendapat; (1) tidak menerima periwayatan dari pelaku bidah secara mutlak, tanpa melihat apa pun jenis bidahnya. Pendapat ini antara lain dikemukan oleh Mâlik ibn Anas; (2) menerima periwayatan dari pelaku bidah dengan syarat tertentu. Mereka masih membedakan perbuatan bidah menjadi dua jenis, yakni yang menyebabkan kekafiran bagi pelakuknya dan tidak menyebabkan kekafiran bagi pelakuknya. Perbuatan bidah yang menyebabkan kekafiran, maka pelakunya tidak akan diterima periwayatannya. Sedangkan perbuatan bidah yang tidak menyebabkan kekafiran, maka pelakunya masih dibedakan menjadi dua: (a) jika dia menghalalkan kebohongan untuk membela kepentingan mazhabnya, maka periwayatannya tidak dapat diterima; dan (b) jika dia tidak menghalalkan kebohongan, maka menurut sebagian pendapat periwayatannya dapat diterima, baik dia mengajak orang lain kepada perbuatan bidah atau tidak, sedangkan menurut pendapat mayoritas ahli hadis, periwayatan mereka dapat diterima asalkan tidak mengajak orang lain kepada

---

[259] al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 77; al-Ghazâliy, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, jilid I, h. 156-157; Saif al-Dîn Abî al-Hasan 'Aliy ibn Abî 'Aliy ibn Muhammad al-Âmidiy, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H/1983 M), juz II, h. 103-104.

[260] al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 77; al-Âmidiy, *al-Ihkâm fî Ushûl*, juz II, h. 103-104; al-Ghazâliy, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, jilid I, h. 156-158; al-Syaukâniy, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 96-100; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts,* h. 230; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 81; Ibn Zain al-Dîn, *Ma'âlim al-Dîn*, h. 200.

perbuatan bidah, tetapi apabila dia mengajak orang lain kepada perbuatan bidah, maka periwayatannya tidak dapat diterima.[261]

Sementara itu, di sisi lain, al-Hâkim menilai bahwa pelaku bidah yang mengajak orang lain kepada perbuatan itu tidak dapat diterima riwayatnya. Hanya saja, ia tidak secara tegas menyebutkan bahwa pelaku bidah yang tidak mengajak orang lain untuk melakukan hal yang sama bisa diterima riwayatnya. Lebih jauh, kalangan ulama Syi'ah Imamiyah menilai bahwa para periwayat yang berasal dari kelompok non-Imamiyah, termasuk Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, sudah rusak akidahnya. Mengenai periwayatan mereka, setidaknya dalam kelompok Syi'ah berkembang tiga arus pendapat: (1) tidak diterima periwayatannya; (2) diterima periwayatannya sejauh mereka dinilai *tsiqah* dan terpuji oleh kalangan Imamiyah; dan (3) diterima periwayatannya sejauh mereka dinilai *tsiqah* dan terpuji, serta para periwayat sebelum dan sesudahnya berasal dari kelompok Imamiyah.[262] Jika begitu, maka berarti periwayatan non-Imamiyah tidak sepenuhnya ditolak. Ulama *muta'akhkhirûn* Syi'ah sendiri berpendirian bahwa periwayatan hadis dari orang-orang yang telah rusak akidahnya (non-Imamiyah), selama mereka dianggap *tsiqah* oleh kelompok Imamiyah, maka riwayatnya dapat diterima dan dihukumi sebagai *muwatstsaq* (andal), yang kedudukannya berada di bawah hadis *shahîh* (sahih) dan *hasan* (hasan), serta di atas hadis *dla'îf* (daif).[263]

Faktor mazhab bagi kalangan Syi'ah Imamiyah tampaknya menjadi salah satu elemen penting dalam menilai kredibilitas

[261] al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 120-121; Abû al-Faidl Muhammad ibn Muhammad ibn 'Aliy al-Fârisiy, *Jawâhir al-Ushûl fî 'Ilm Hadîts al-Rasûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/ 1992 M), h. 90-91; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 273; 'Uwaidlah, *Taqrîb al-Tadrîb*, h. 62-63; Nashr, *Dlawâbith al-Riwâyat*, h. 117.

[262] Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 311.

[263] al-'Askariy, *Ma'âlim al-Madrasatain*, jilid III, h. 241; al-Dahlawiy, *al-Tuhfat al-Itsnâ 'Asyariyyah*, h. 49.

periwayat. Akan tetapi, dalam sumber-sumber Syi'ah yang ditulis lebih belakangan tampaknya sudah terjadi pergeseran sikap dalam menilai kredibilitas periwayat. Mereka berusaha menilai periwayat secara lebih objektif, tanpa membeda-bedakakan mazhab periwayat. Jika periwayat dinilai *tsiqah* dan terpuji, maka riwayatnya dapat diterima, dan sebaliknya jika dinilai tercela, maka riwayatnya ditolak.[264] Jadi, alat ukur untuk menguji kredibilitas periwayat hanyalah kejujuran dan kebersihan jiwa periwayat, bukan pandangan mazhabnya.

Doktrin Keadilan Sahabat dan Kemaksuman Imam

Di antara persoalan krusial yang masih terus diperdebatkan antara kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah di seputar keadilan periwayat ini adalah tentang doktrin keadilan sahabat dan kemaksuman imam. Jumhur ulama Sunni telah berketetapan bahwa "*al-shahâbat kulluhum 'udûl*" (sahabat seluruhnya adalah adil).[265] Jadi, menurut pandangan mayoritas ulama Sunni, seluruh sahabat—tanpa kecuali—berpredikat adil, baik yang berstatus sahabat senior ataupun yunior, serta yang terlibat dalam perang saudara antara 'Aliy dan Mu'âwiyah (*al-fitan*) ataupun tidak.[266] Dalam konteks ini, Abû Zur'ah al-Râziy (w. 264 H) menyatakan, "Barang siapa yang mencela salah seorang sahabat Nabi saw., maka ketahuilah bahwa dia termasuk orang zindiq."[267] Doktrin keadilan sahabat itu sendiri, menurut Ahl al-

[264] Mu'asasat al-Balâgh, *Ahl al-Bait*, h. 82.

[265] Abû 'Umar Yûsuf ibn 'Abdillâh ibn Muhammad ibn 'Abd al-Barr, *al-Istî'âb fî Ma'rifat al-Ashhâb*, (Kairo: Dâr Nahdlat Mashr li al-Thab' wa al-Nasyr, t.th.), jilid I, h. 19; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 482; Muhammad ibn 'Aliy al-Fârisiy, *Jawâhir al-Ushûl*, h. 90; al-Thîbiy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 123; Ibn Katsîr, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 122; Syâkir, *al-Bâ'its al-Hatsîs*, h. 176-177; Hâsyim, *Ushûl al-Hadîts al-Nabawiy*, h. 155.

[266] al-Thîbiy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 123; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 121-123; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 392-393; al-Syahawiy, *Mushthalah al-Hadîts*, h. 124; Hâsyim, *Ushûl al-Hadîts al-Nabawiy*, h. 155.

[267] al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 49; Ahmad ibn 'Aliy ibn Muhammad ibn Muhammad ibn 'Aliy al-Kanâniy al-'Asqalâniy, *al-Ishâbat fî Tamyîz al-Shahâbah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), jilid I, h. 7.

Sunnah wa al-Jamâ'ah, tidak dimaksudkan untuk menetapkan status *'ishmah* (terpelihara dari dosa) dan kemustahilan mereka untuk berbuat maksiat. Akan tetapi, maksudnya adalah periwayatan mereka dapat diterima tanpa harus meneliti sebab-sebab keadilannya.[268] Kriteria keadilan (*al-'adâlah*) bagi periwayat hadis sendiri jelas tidak mensyaratkan status *ishmah* dari seluruh perbuatan maksiat.[269] Itulah sebabnya, tidak benar asumsi Abû Rayyah bahwa dengan doktrin keadilan sahabat itu berarti jumhur ulama Sunni telah menempatkan seluruh sahabat dalam posisi maksum, yaitu terpelihara dari kesalahan, kelalaian, ataupun kelupaan.[270]

Dasar-dasar argumen bagi keadilan sahabat ini adalah dari al-Qur'an, hadis Nabi, dan ijmak ulama. Dalil yang berasal dari al-Qur'an antara lain:

1. Firman Allâh swt. yang menyebutkan:

خير

وتنهون ﷲ (: /

(

'Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang makruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allâh.' (QS. Âli 'Imrân/3: 110)

268 Muhammad 'Alwiy al-Mâlikiy al-Hasaniy, *al-Manhal al-Lathîf fî Ushûl al-Hadîts al-Syarîf*, (Jedah: Maktabat Sahr, 1414 H/1990 M), h. 185; Abû Syuhbah, *Difâ' 'an al-Sunnat,* h. 92.

269 al-Ghazâliy, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, jilid I, h. 157; Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 25.

270 Mahmûd Abû Rayyah, *Adlwâ 'alâ al-Sunnat al-Muhammadiyyah au Difâ' 'an al-Hadîts*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), h. 353.

Ada yang menyebutkan bahwa para ahli tafsir telah bersepakat jika ayat ini turun berkaitan dengan para sahabat Nabi saw.[271] Menurut al-Khathîb al-Baghdâdiy, meskipun redaksi ayat ini bersifat umum, makna yang dikandung bersifat khusus, yakni para sahabat dan bukan lainnya.[272] Al-Suyûthiy memberikan penjelasan senada bahwa *khithâb* ayat ini berhubungan dengan orang-orang yang ada saat itu, yakni para sahabat.[273] Sementara menurut sebuah riwayat yang bersumber dari Ibn 'Abbâs, yang dimaksud dengan umat terbaik adalah para sahabat yang hijrah bersama Nabi saw. dari Makkah ke Madinah,[274] ataupun yang mengikuti perang Badar dan peristiwa Hudaibiyah.[275] Sedangkan menurut 'Umar ibn al-Khaththâb, sasaran ayat ini khusus untuk para sahabat Nabi saw.[276] Namun di sisi lain, menurut riwayat Ibn Abî H̲âtim yang bersumber dari Abû Ja'far, yang dimaksud dengan umat terbaik di sini adalah anggota keluarga Nabi saw. (Ahli Bait).[277] Selanjutnya, ciri-ciri bagi umat terbaik dalam hal ini mencerminkan watak orang yang adil, yakni beriman dan bertakwa (menyuruh kepada perbuatan yang makruf dan mencegah dari perbutan yang munkar).

2. Firman Allâh swt. yang menyebutkan:

---

[271] Ibn al-Shalâh̲, *'Ulûm al-H̲adîts*, h. 264.

[272] al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat̲ fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 46.

[273] al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 482.

[274] al-Suyûthiy, *al-Durr al-Mantsûr*, jilid II, h. 113; Abû 'Abdillâh Muh̲ammad ibn Ah̲mad al-Anshâriy al-Qurthubiy, *al-Jâm' li Ah̲kâm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), jilid II, juz IV, h. 109; Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, jilid I, h. 382.

[275] al-Qurthubiy, *al-Jâm' li Ah̲kâm al-Qur'ân*, jilid II, juz IV, h. 109.

[276] al-Suyûthiy, *al-Durr al-Mantsûr*, jilid II, h. 113.

[277] al-Suyûthiy, *al-Durr al-Mantsûr*, jilid II, h. 114.

المؤمنين يبايعونك
قلوبهم السكينة عليهم
وأثـبهم قريبا (/ :)

'Sesungguhnya Allâh telah rida terhadap orang-orang mukmin ketika mereka berjanji setia kepadamu di bawah pohon, maka Allâh mengetahui apa yang ada dalam hati mereka lalu menurunkan ketenangan atas mereka dan memberi balasan kepada mereka dengan kemenangan yang dekat (waktunya).' (QS. al-Fat<u>h</u>/48: 18)

Dalam ayat ini terkandung pernyataan tentang keridaan Allâh terhadap orang-orang mukmin yang melakukan sumpah setia di bawah sebuah pohon. Peristiwa itu dikenal dengan *Bai'at al-Ridlwân* yang berlangsung di Hudaibiyah.[278] Jumlah orang mukmin (sahabat Nabi) yang hadir saat itu sekitar 1.400 orang.[279]

3. Firman Allâh swt. yang menyebutkan:

شهدآء
ويكون عليكم شهيدا (/ :
(

'Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Mu<u>h</u>ammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.' (QS. al-Baqarah/2: 143)

278 al-Qurthubiy, *al-Jâm' li A<u>h</u>kâm al-Qur'ân*, jilid VIII, juz XVI, h. 181; 'Abdullâh ibn A<u>h</u>mad ibn Ma<u>h</u>mûd al-Nasafiy, *Madârik al-Tanzîl wa <u>H</u>aqâ'iq al-Ta'wîl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H/1995 M), jilid II, h. 574.

279 Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, jilid IV, h. 190.

Menurut al-Khathîb al-Baghdâdiy, meskipun ayat ini mempunyai redaksi umum, makna yang dikandung bersifat khusus, yakni para sahabat dan bukan lainnya.[280] Senafas dengan itu, Ibn al-Shalâh mengungkapkan bahwa *khithâb* ayat tersebut berhubungan dengan orang-orang yang ada saat itu (sahabat).[281] Sementara kata *wasath* dalam konteks ayat ini biasa diartikan dengan *'udûl* (adil).[282]

4. Firman Allâh yang menyebutkan:

'Muhammad itu adalah utusan Allâh dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka: kamu lihat mereka ruku dan sujud mencari karunia Allâh dan keridaan-Nya, tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud.' (QS. al-Fath/48: 29)

Dalam ayat di atas, menurut Ibn Katsîr, Allâh mengabarkan bahwa Muhammad benar-benar seorang rasul, dan selanjutnya memberikan pujian kepada para sahabat Nabi dengan sifat-sifat yang disebutkan dalam rangkaian ayat itu.[283] Demikian pula, al-Nasafiy menandaskan bahwa maksud dari orang-orang yang bersama Nabi itu tidak lain adalah para

280 al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 46.

281 Ibn al-Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 265.

282 Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, jilid I, h. 190; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 482.

283 Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, jilid IV, h. 202.

sahabat beliau.[284] Sementara menurut al-Qurthubiy, sifat-sifat yang diungkapkan dalam ayat itu memang dimiliki oleh kelompok sahabat Nabi.[285]

Sedangkan dasar-dasar argumen yang berasal dari hadis Nabi saw. misalnya:

1. Hadis Nabi saw. yang menyatakan:

خير الذين يلونهم، الذين يلونهم

)

[286](

'Sebaik-baik manusia adalah generasiku, kemudian generasi berikutnya, dan kemudian generasi berikutnya lagi.' (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy, Muslim, Abû Dâwud, al-Tirmidziy, dan A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal).

Hadis ini memberikan penjelasan bahwa generasi umat Islam yang paling baik adalah generasi Nabi saw., disusul generasi berikutnya, dan kemudian generasi berikutnya lagi. Jadi, para sahabat yang hidup sezaman dengan Nabi saw. dianggap sebagai generasi terbaik. Hal itulah yang kemudian dijadikan alasan oleh kalangan ulama hadis untuk menetapkan keadilan para sahabat.[287]

---

[284] al-Nasafiy, *Madârik al-Tanzîl*, jilid II, h. 577.

[285] al-Qurthubiy, *al-Jâm' li Ahkâm al-Qur'ân*, jilid VIII, juz XVI, h. 193.

[286] al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 6; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 647-648; Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz IV, h. 214; Abû 'Îsâ Mu<u>h</u>ammad ibn 'Îsâ al-Tirmidziy, *al-Jâmi' al-Shahîh wa Huwa Sunan al-Tirmidziy*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1408 H/1988 M), jilid V, h. 652; Abû 'Abdillâh A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal, *al-Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1405 H/1985 M), juz I, h. 378.

[287] al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 47; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 482; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 121; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 397.

2. Hadis Nabi saw. yang menyebutkan:

ذهبا

أحدهم نصيفه (عليه)[288]

'Janganlah kalian mencaci-maki para sahabatku. Sekiranya di antara kalian bersedekah emas sebesar bukit Uhud, niscaya tidak akan sampai menyamai satu mud atau separuh mud dari para sahabatku itu.' (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy dan Muslim).

Dalam hadis di atas Nabi saw. melarang umatnya untuk mencaci-maki para sahabat karena mereka dinilai mempunyai kedudukan yang sangat tinggi. Ditilik dari segi *asbâb al-wurûd*-nya, hadis itu muncul terkait dengan kasus pertengkaran antara Khalîd ibn al-Walîd dan 'Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn 'Auf. Dalam pertengkaran itu Khalîd telah mencaci-maki 'Abd al-Ra<u>h</u>mân, sehingga Nabi saw. menegur Khalîd dengan sabdanya itu.[289] Larangan untuk mencaci-maki para sahabat itu kemudian dipahami oleh kalangan ahli hadis bahwa mereka semuanya adil.[290]

Selanjutnya, dasar argumen bagi keadilan sahabat ini adalah ijmak ulama Sunni. Ibn al-Shalâ<u>h</u> mengungkapkan bahwa umat

---

[288] al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz III, h. 13; Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, h. 649.

[289] A<u>h</u>mad ibn 'Aliy ibn <u>H</u>ajar al-'Asqalâniy, *Fat<u>h</u> al-Bâriy bi Syar<u>h</u> Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M), juz VII, h. 386; Ibrâhîm ibn Mu<u>h</u>ammad ibn Kamâl al-Dîn ibn <u>H</u>amzah al-<u>H</u>usainiy al-<u>H</u>anafiy al-Dimasyqiy, *al-Bayân wa al-Ta'rîf fî Asbâb Wurûd al-<u>H</u>adîts al-Syarîf*, (Beirut: al-Maktaba<u>t</u> al-'Ilmiyah, 1402 H/1982 M), juz III, h. 304-305.

[290] al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 47-48; Ibn al-Shalâ<u>h</u>, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 264-265; al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h. 396; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 121; Abû Syuhbah, *Difâ' 'an al-Sunnat,* h. 92-93.

Islam telah berijmak (bersepakat) untuk memberikan penilaian adil kepada seluruh sahabat, termasuk mereka yang terlibat dalam perang saudara (*al-fitan*).[291] Ibn 'Abd al-Barr juga menyebutkan adanya ijmak di kalangan ulama Sunni bahwa seluruh sahabat berpredikat adil.[292]

Berseberangan dengan pandangan jumhur ulama Sunni, kelompok Syi'ah (Rafidlah) menilai bahwa hampir seluruh sahabat telah kafir, kecuali hanya menyisakan tujuh belas orang sahabat.[293] Hanya saja, sekte Syi'ah Imamiyah (Itsnâ 'Asyariyah) berpendirian bahwa para sahabat—seperti halnya manusia lainnya—sebagiannya merupakan orang-orang yang diakui keadilannya. Termasuk di antara mereka adalah para ulama dan periwayat hadis. Sebagian lainnya adalah para pembangkang, orang-orang munafik, dan ahli-ahli maksiat. Sebagian lagi merupakan orang-orang yang hal-ihwalnya tidak diketahui (*majhûl al-hâl*).[294]

Kelompok Syi'ah Imamiyah lebih lanjut menolak dengan tegas pandangan dan argumen kaum Sunni yang menyatakan bahwa seluruh sahabat berpredikat adil. Dalam konteks ini, Ahmad Husain Ya'qûb berkomentar:

ورأينا نظرية

المطهرة القولية والفعلية

والتقريرية، الشرعية

الكريم،

291 Ibn al-Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts,* h. 265.

292 Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istî'âb*, jilid I, h. 19.

293 Syâkir, *al-Bâ'its al-Hatsîts*, h. 177.

294 Asad Haidar, *al-Imâm al-Shâdiq wa al-Madzâhib al-Arba'ah*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, 1490 H/1979 M), jilid I, h. 591-592. Sementara di sisi lain, bagi kalangan ulama Sunni, sahabat yang tidak diketahui identitasnya (*majhûl*) juga dinilai adil karena seluruh sahabat berpredikat adil. Lihat al-Thîbiy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 91; Zhafar Ahmad al-'Utsmâniy al-Tahânawiy, *Qawâ'id fî 'Ulûm al-Hadîts*, (Aleppo: Maktabat al-Mathbu'ât al-Islâmiyah, 1392 H/1972 M), 202-203; Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 122.

الغاية الحياة، الأشياء

[295].

'Menurut kami bahwa pandangan tentang keadilan seluruh sahabat adalah bertentangan dengan nas-nas yang terdapat dalam sunnah Nabi saw., berupa perkataan, perbuatan, maupun persetujuan, dan bertentangan pula dengan nas-nas syar'i yang pasti dalam al-Qur'an, bahkan bertentangan dengan tujuan kehidupan, logika, dan ruh universal ajaran Islam.'

Ada sejumlah argumen yang diajukan oleh kelompok Syi'ah Imamiyah untuk meruntuhkan argumen-argumen kaum Sunni seputar keadilan sahabat. Di antara argumen mereka yang berasal dari al-Qur'an adalah:

1. Firman Allâh swt. yang menyebutkan:

اهل المدينة

تعلمهم نعلمهم سنعذبهم مرتين

يرد عظيم (: /)

'Di antara orang-orang Arab Badui yang di sekelilingmu itu, ada orang-orang munafik, dan (juga) di antara penduduk Madinah. Mereka keterlaluan dalam kemunafikannya. Kamu (Muhammad) tidak mengetahui mereka, (tetapi) Kamilah yang mengetahui mereka. Nanti mereka akan Kami siksa dua kali kemudian mereka akan dikembalikan kepada azab yang besar.' (QS. al-Taubah/9: 101).

---

[295] Ahmad Husain Ya'qûb, *Nazhariyyat 'Adâlat al-Shahâbah*, (Qum: Mu'assasat Anshâriyân li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1417 H/1996 M), h. 72.

2. Firman Allâh swt. yang menyebutkan:

ومنهم الذين يؤذون ويقولون ه خير
يؤمن الله ويؤمن للمؤمنين للذين
والذين يؤذون لهم اليم (/ :)

‘Di antara mereka (orang-orang munafik) ada yang menyakiti Nabi dan mengatakan, “Nabi mempercayai semua yang didengarnya.” Katakanlah, “Ia mempercayai semua yang baik bagi kamu, ia beriman kepada Allâh, mempercayai orang-orang mukmin, dan menjadi rahmat bagi orang-orang yang beriman di antara kamu.” Dan orang-orang yang menyakiti Rasûlullâh itu, bagi mereka azab yang pedih.’ (QS. al-Taubah/9: 61).

3. Firman Allâh swt. yang menyebutkan:

يعلموا
رسوله عليم حكيم (/ :)

‘Orang-orang Arab Badui itu, lebih sangat kekafiran dan kemunafikannya, dan lebih wajar tidak mengetahui hukum-hukum yang diturunkan Allâh kepada Rasul-Nya. Dan Allâh Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.’ (QS. al-Taubah/9: 97).

4. Firman Allâh swt. yang turun terkait dengan kasus sahabat Tsa‘labah ibn Hâthab:

ومنهم عـهد فضله
الصلحين. ءاتـهم فضله به وهم
(- : /)

'Dan di antara mereka ada orang yang telah berikrar kepada Allâh, "Sesungguhnya jika Allâh memberikan sebagian karunia-Nya kepada kami, pastilah kami termasuk orang-orang yang saleh. Maka setelah Allâh memberikan kepada mereka sebagian dari karunia-Nya, mereka kikir dengan karunia itu, dan berpaling, dan mereka memanglah orang-orang yang selalu membelakangi (kebenaran).' (QS. al-Taubah/9: 75-76).

Sementara dasar-dasar argumen yang berasal dari hadis Nabi saw. antara lain:

1. Hadis riwayat dari Abû Hurairah yang menyebutkan:

بينا عرفتهم،
بينى وبينهم، : هلم، : أين؟ :
: شأنهم؟ : إنهم أدبارهم
القهقرى، عرفتهم،
بينى بينهم، : هلم؟ : أين؟ :
: شأنهم؟ : إنهم أدبارهم
القهقرى، يخلص منهم همل)
([296]

'Tatkala aku sedang berdiri, muncullah serombongan orang yang kukenal dan seorang laki-laki muncul pula antara diriku

[296] al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz IV, h. 338.

dan mereka. Laki-laki itu berkata, "Ayo!" Aku bertanya, "ke mana?" Ia menjawab, "ke neraka, demi Allâh!" Aku bertanya, "Ada apa dengan mereka?" Ia menjawab, "Mereka telah berbalik setelah engkau wafat." Dan aku tidak melihat keikhlasan pada wajah mereka, seperti gerombolan unta tanpa gembala.' (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy).

2. Hadis riwayat Asmâ' bint Abî Bakr yang menyebutkan:

يرد وسيؤخذ
: يارب فيقال: هل
يرجعون
أعقأبهم ( )[297]

'Tatkala berada di *al-Haudl*, aku tiba-tiba melihat ada di antara kamu yang mengingkariku, yang mengikuti selain diriku. Aku berkata, "Ya Tuhan, dari diriku dan umatku?" Dan terdengar suara seseorang, "Apakah engkau mengetahui apa yang mereka lakukan sesudahmu? Demi Allâh mereka terus mengingkarimu."' (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy).

Selain dari kelompok Syi'ah Imamiyah, argumen-argumen seperti itu juga pernah diajukan oleh sebagian sarjana muslim. Akan tetapi, argumen mereka ternyata masih *debatable*. Ayat-ayat di atas ternyata hampir seluruhnya menjelaskan sikap dan perilaku

[297] al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz IV, h. 339.

orang-orang munafik, bukan sikap para sahabat Nabi saw. yang jujur dan bersih. Kedua kelompok ini jelas mempunyai karakteristik yang berbeda dan tidak dapat dikacaukan satu sama lain. Menurut Abû Syuhbah, kaum munafik berada di luar orbit keutamaan sahabat, yang Allâh dan rasul-Nya sungguh telah memberikan jaminan akan menyingkap tabir kemunafikan mereka.[298]

Sementara itu, menurut Azami, ayat-ayat di seputar kaum munafik jelas-jelas turun untuk mengecam mereka, bukan untuk mencela para sahabat. Ia pun mengajukan pertanyaan kritis siapa yang memasukkan orang-orang munafik ke dalam kelompok sahabat? Siapa pula dari kalangan penulis biografi sahabat yang memasukkan mereka dalam kitabnya? Apakah al-Bukhâriy, Ibn Mandah, Ibn 'Abd al-Bârr, Ibn al-Atsîr, dan Ibn Hajar mencantumkan mereka? Dalam pernyataan al-Bukhâriy, sahabat adalah orang-orang Islam yang menemani Nabi saw. dan menyaksikan beliau. Lalu apakah di dalamnya termasuk juga orang-orang munafik? Barangkali orang akan berkata bahwa kaum munafik pada lahirnya menyatakan diri masuk Islam dan karenanya mereka dianggap sebagai muslim. Di sisi lain, karena kaum munafik juga hidup bersama dengan Nabi saw., maka mereka pun masuk dalam *thabaqah* sahabat.[299]

Lebih jauh, Azami mengungkapkan bahwa sesungguhnya identitas dan sifat-sifat kaum munafik telah dikenal oleh Nabi saw. sebagaimana juga dikenal oleh para sahabat. Bagaimanapun sifat-sifat buruk mereka seperti yang dijelaskan dalam al-Qur'an telah diketahui secara umum oleh para sahabat. Para sahabat pun tahu siapa orang-orang munafik yang melarikan diri dalam pertempuran Uhud, juga yang minta izin kepada Nabi saw. untuk tidak ikut berperang dengan dalih dirinya takut tergoda oleh para wanita Romawi, dan lainnya. Sifat-sifat seperti inilah biasanya

[298] Abû Syuhbah, *Difâ' 'an al-Sunnat*, h. 91.

[299] Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 110.

dimiliki oleh kaum munafik. Ka'ab ibn Mâlik, salah seorang yang tidak ikut dalam peperangan, memberikan kesaksiannya bahwa pada saat keluar mengamati orang-orang—setelah Nabi saw. dan pasukannya berangkat ke medan tempur—Ka'ab tidak menjumpai siapa pun, kecuali orang-orang munafik dan orang-orang yang lemah. Dengan demikian, tidak ragu lagi bahwa orang-orang munafik telah cukup dikenal oleh Nabi saw. dan para sahabatnya.[300] Azami mengakui bahwa semasa hidup Nabi saw., terutama periode Madinah, telah dijumpai segolongan kaum munafik. Mereka adalah golongan kecil penduduk Madinah dan orang Arab Badui. Di dunia mereka tetap dihukumi muslim, baik menyangkut perkawinan, talak, kewarisan, dan pengurusan jenazah. Keberadaan orang-orang munafik inilah yang kemudian dijadikan sebagai argumen untuk mendiskreditkan kalangan sahabat sebagai keseluruhan.[301]

Azami tak ketinggalan juga menanggapi hadis-hadis seperti yang dikutip oleh kaum Syi'ah di muka. Menurut Azami, mereka yang dimaksud oleh hadis itu adalah orang-orang keluar dari Islam (murtad) sepeninggal Nabi saw., karena hal itu telah diterangkan oleh beberapa riwayat, termasuk sebagian hadis yang telah dikutip. Ini pula yang dipahami oleh para ulama. Para ulama sendiri telah mengajukan definisi sahabat dan ternyata tidak ada seorang pun yang memasukkan orang-orang murtad ke dalam kelompok sahabat. Ibn Hajar al-'Asqalâniy, misalnya, mendefinisikan sahabat sebagai "orang yang berjumpa dengan Nabi saw. dalam kondisi beriman dan meninggal dunia dalam keadaan Islam."[302] Jadi, konteks hadis tadi berbicara tentang orang yang meninggal dunia dalam keadaan murtad, meski pada masa Nabi saw. telah menyatakan diri masuk Islam dan memperoleh kemuliaan sebagai sahabatnya. Atas dasar itu, maka

[300] Azami, *Manhaj al-Naqd,* h. 110-113.

[301] Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 25, 26, dan 113.

[302] al-'Asqalâniy, *al-Ishâbat* , h. 4; al-'Asqalâniy, *Nuzhat al-Nazhar*, h. 52-53.

tidak diperkenankan mengecam para sahabat yang meninggal dalam keadaan Islam, meragukan tingkat keagamaannya, keadilan, dan kesahabatannya.[303]

Persoalan berikutnya yang masih banyak diperdebatkan oleh komunitas Syi'ah dan Sunni adalah doktrin kemaksuman imam. Kalangan Syi'ah Imamiyah (Itsnâ 'Asyariyah) telah berketetapan bahwa seluruh imam memiliki sifat *'ishmah* seperti halnya Nabi saw. dan nabi-nabi lainnya.[304] *'Ishmah* oleh kalangan Syi'ah Imamiyah diartikan sebagai daya atau kekuatan jiwa yang menghalangi pemiliknya untuk terjatuh ke dalam kemaksiatan dan kesalahan, sehingga secara aktual pemiliknya tidak pernah meninggalkan suatu kewajiban dan tidak pula melakukan suatu yang diharamkan.[305] Jadi, *ishmah* merupakan kualitas batin akibat pengendalian diri yang memancar dari sumber keyakinan, ketakwaan, dan wawasan yang luas. Ia menjamin manusia melawan semua jenis dosa dan penyelewengan moral.[306]

Banyak argumen yang diajukan oleh diajukan oleh kalangan Syi'ah untuk menopang doktrin kemaksuman imam ini. Di antaranya yang berupa dalil naqli adalah:

1. Firman Allâh swt. dalam QS. al-A<u>h</u>zâb/33: 33:

يريد ليذهب أهل البيت ويطهركم تطهيرا (/ :)

---

303 Azami, *Manhaj al-Naqd*, h. 119-120.

304 al-Muzhaffar, *'Aqâ'id al-Imâmiyyah*, h. 91.

305 Syaikh Ibrâhîm al-Amîn, *Dirâsat fî al-Imâmiyyah*, (Qum: Mu'assasah Anshâriyân, 1416 H/1996 M), h. 143; Ja'far al-Subhâniy, *Buhûts fî al-Milal wa al-Nihal*, (Qum: Lajnat Idârat al-Hauzat al-'Ilmiyah, 1413 H), juz VI, h. 288; Ja'far Subhâniy, *al-I'tishâm bi al-Kitâb wa al-Sunnah*, (Teheran: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-'Alâqât al-Islâmiyah Idârat al-Tarjamat wa al-Nasyr, 1417 H/1996 M), h. 356.

306 Sayyid Mujtaba Musawi Lari, *Imam Penerus Nabi Saw.: Tinjauan Historis, Teologis, dan Filosofis*, terj. Ilham Mashuri (Jakarta: Lentera, 2004), h. 188.

'Sesungguhnya Allâh bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahli bait dan membersihkan kaum sebersih-bersihnya.' (QS. al-Ahzâb/33: 33).

Ayat di atas, menurut pemahaman kaum Syi'ah, telah memberikan petunjuk bahwa para imam berpredikat maksum.[307] Kata *innamâ* dalam bahasa Arab berfungsi sebagai pembatasan (*hashr*). Sehingga kehendak Allah untuk melakukan penyucian dan pembersihan dosa itu hanya terbatas pada Ahli Bait, bukan yang lainnya.[308] Sedangkan kata *al-rijs* secara umum mengandung arti kotoran, ada yang berupa kotoran lahir yang dapat dilihat ataupun kotoran batin yang berada dalam jiwa.[309] Namun, kata *al-rijs* dalam ayat ini lebih tepat dipahami dengan kotoran batin, dan bentuknya yang paling terang adalah dosa dan kemaksiatan[310] ataupun kefasikan.[311] Sementara yang dimaksud dengan Ahli Bait, menurut para ulama Syi'ah, hanya terbatas pada lima orang: Nabi saw., 'Aliy, Fâthimah, Hasan ibn 'Aliy, dan Husain ibn 'Aliy.[312]

---

[307] al-Sayyid Ashghar Nâzhim Zâdah al-Qummiy, *al-Fushûl al-Mi'ah fî Hayât Abî al-A'immat Amîr al-Mu'minîn 'Aliy ibn Abî Thâlib*, (Qum: Mahr, 1411 H), juz V, h. 34; al-Subhâniy, *Buhûts fî al-Milal*, juz VI, h. 288; Subhâniy, *al-I'tishâm bi al-Kitâb*, h. 356.

[308] al-Thabâthabâ'iy, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid XVI, h. 309; al-Âshifiy, *Âyat al-Tathhîr*, h. 51.

[309] al-Âshifiy, *Âyat al-Tathhîr*, h. 61.

[310] al-Âshifiy, *Âyat al-Tathhîr*, h. 61.

[311] al-Subhâniy, *Buhûts fî al-Milal*, juz VI, h. 288; Subhâniy, *al-I'tishâm bi al-Kitâb*, h. 356.

[312] al-Thabarsiy, *Majma' al-Bayân*, juz VII, h. 560; al-Thabâthabâ'iy, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, jilid XVI, h. 312; al-Subhâniy, *al-I'tishâm bi al-Kitâb*, h. 357-358. Menurut penilaian al-Baidlâwiy, seorang mufasir Sunni, pengkhususan kaum Syi'ah dalam atas cakupan makna Ahli Bait hanya pada lima orang itu merupakan argumen yang lemah dan tidak sesuai dengan konteks ayat sebelum atau sesudahnya. Secara umum, menurut kalangan mufasir Sunni, Ahli Bait

2. Hadis Nabi saw. yang menyebutkan:

mencakup para istri Nabi saw. dan ditambah dengan nama-nama yang telah disebutkan. Lihat, Nâshir al-Dîn Abî Sa'îd 'Abdillâh ibn 'Umar ibn Mu<u>h</u>ammad al-Syairâziy al-Baidlâwiy, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1408 H/1988 M), jilid II, h. 245; Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, jilid III, h. 488-491. Akan tetapi, kalangan Syi'ah mempunyai argumen tersendiri dalam hal ini. Menurut mereka, kalimat yang berhubungan dengan Ahli Bait (QS. al-A<u>h</u>zâb/33:33) berbeda dengan kalimat sebelum atau sesudahnya dengan perbedaan yang amat jelas. Kalimat sebelum atau sesudahnya hanya menggunakan kata ganti perempuan, yang secara jelas ditunjukkan kepada istri-istri Nabi saw. Sebaliknya, kalimat yang berhubungan dengan ahli bait hanya menggunakan kata ganti laki-laki, yang dengan jelas menunjukan bahwa al-Qur'an telah mengalihkan objek individu-individu yang dirujuknya. Orang yang akrab dengan al-Qur'an pada tingkat tertentu akan mengetahui bahwa pergantian rujukan yang tajam seperti itu bukanlah hal yang aneh dan itu terjadi di berbagai tempat dalam al-Qur'an. Misalnya dalam sebuah ayat al-Qur'an disebutkan, "(Hai) Yusuf: "Berpalinglah dari ini, dan (kamu hai istriku) mohonlah ampun atas dosamu itu, karena kamu sesungguhnya termasuk orang-orang yang berbuat salah." (QS. Yûsuf/12:29). Di sini kata "kamu hai istriku" tidak disebutkan secara eksplisit dan rujukan kepada Yûsuf tertap berlanjut. Namun, pergantian rujukan dari laki-laki kepada perempuan dengan jelas menunjukkan bahwa kalimat kedua ditujukan kepada istri 'Azîz dan bukan kepada Yûsuf. Lihat Tim DILP (Digital Islamic Library Project), *Antologi Islam*, terj. Rofik Suhud *et al.*, (Jakarta: Al-Huda, 2005), h. 29-35.

[313] Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, h. 619; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid V, h. 621; Ibn <u>H</u>anbal, *al-Musnad al-Imâm A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal*, juz IV, h. 367; Abû Ja'far Mu<u>h</u>ammad ibn al-<u>H</u>asan ibn Farrûkh al-Shaffâr, *Bashâ'ir al-Darajât*, (Teheran: Mansyûrât al-A'lamiy, 1404 H), h. 433-434; Abû Ja'far Mu<u>h</u>ammad ibn 'Aliy ibn al-<u>H</u>usain ibn Bâbawaih al-Qûmiy, *Ma'âniy al-Akhbâr*, (Qum: Intisyârât Islâmiy, 1379 H), h. 90-91. Hadis itu telah diteliti oleh Mohamad Anton Athoillah dalam disertasi doktoralnya. Dari hasil penelitiannya antara lain dia menyimpulkan bahwa Muslim telah meriwayatkan hadis itu melalui 4 jalur yang kesemuanya sahih; al-Tirmidziy meriwayatkan melalui 2 jalur, 1 hasan dan 1 daif; A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal meriwayatkan melalui 8 jalur, 5 sahih dan 3 hasan; al-Dârimiy meriwayatkan melalui 1 jalur yang kualitasnya sahih; Ibn Abî Syaibah meriwayatkan melalui 3 jalur, 1 sahih, 1 hasan, dan 1 daif; dan

'Sesungguhnya telah kutinggalkan bagi kalian yang tidak akan tersesat selama kalian berpegang padanya: Kitâbullâh dan *'itrah* Ahli Baitku' (Hadis diriwayatkan oleh Muslim, al-Tirmidziy, Ahmad ibn Hanbal, Ibn Bâbawaih, dan al-Shaffâr al-Qummiy).

Dalam hadis di atas, *'itrah* (Ahli Bait) disetarakan dengan al-Qur'an. Sehingga menurut kaum Syi'ah, *'itrah* (Ahli Bait) pun seharusnya terpelihara dari kesalahan (*ma'shûmah*), sebagaimana halnya al-Qur'an yang antara satu ayat dengan ayat lainnya tidak saling bertentangan.[314]

Argumen yang berupa dalil aqli, antara lain disebutkan oleh Ja'far Subhâniy, "Sesungguhnya para imam adalah pelaksana atas sesuatu yang datang dari Rasûlullâh saw., penjaga hukum syariat, dan penegak atas segala hal yang dicintai oleh Rasûlullâh saw. Seandainya dia diperbolehkan untuk berbuat salah atau dusta, maka tidak akan bisa tercapai sasaran *imamah*-nya.[315]

Menurut Subhâniy, doktrin kemaksuman imam tidak lebih agung dibandingkan doktrin keadilan sahabat.[316] Akan tetapi, seperti dinyatakan Haidar, predikat keadilan sahabat tidaklah berarti bahwa mereka bersifat maksum.[317] Kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah sendiri sejak semula telah mengakui bahwa status keadilan sahabat di sini tidaklah dimaksudkan bahwa

---

masih ada beberapa riwayat lagi. Lebih lanjut, lihat Mohamad Anton Athoillah, "Riwayat Hadis *Taraktu fî Kum*: Kritik Sanad Hadis serta Telaah terhadap Perbedaan antara Kata "*Ahl al-Bait*" dan "*Sunnah*"", disertasi, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1419 H/1999 M), h. 231-232.

[314] al-Subhâniy, *Buhûts fî al-Milal*, juz VI, h. 288; al-Subhâniy, *al-I'tishâm bi al-Kitâb*, h. 357.

[315] al-Subhâniy, *Buhûts fî al-Milal*, juz VI, h. 287.

[316] Subhâniy, *al-I'tishâm bi al-Kitâb*, h. 357; al-Subhâniy, *Buhûts fî al-Milal*, juz VI, h. 288.

[317] Haidar, *al-Imâm al-Shâdiq*, jilid I, h. 598.

mereka terpelihara dari seluruh perbuatan maksiat atau terhindar dari seluruh dosa, baik yang lahir maupun batin. Sebab hal seperti itu tidak akan mungkin dapat dilakukan siapa pun, kecuali orang-orang yang maksum. Sementara predikat maksum itu sendiri bagi kaum Sunni, tidak seperti halnya kaum Syi'ah, hanya bisa disematkan kepada para nabi dan rasul. Setiap manusia, selain nabi dan rasul, dapat melakukan kesalahan dan penyimpangan. Walaupun Allâh swt. telah menjaga sebagian walinya dari perbuatan dosa besar dan sekaligus melindungi mereka dari perbuatan hina, maka hal itu hanyalah merupakan bagian dari taufik dan perlindungan Ilahi, bukan termasuk sifat maksum yang secara eksklusif diberikan kepada para nabi dan rasul-Nya.[318] Karena itu, kaum Sunni secara jelas menolak doktrin kemaksuman imam. Bahkan, Ibn Taimiyyah menuding bahwa doktrin kemaksuman imam tidak akan keluar, kecuali dari orang-orang yang melampaui batas dalam perbuatan bodoh, atau melampaui batas dalam menuruti hawa nafsu, atau keduanya sekaligus.[319] Al-Shâbûniy juga mengajukan komentar:

المخالفين
لها برهان هو
أوهام ( ) الأنبياء
جعلهم للعالمين.[320]

'Klaim sebagian kelompok yang menyimpang atas kemaksuman beberapa individu tidaklah sah dan tidak didukung oleh bukti, baik dari al-Qur'an maupun sunnah. Hal itu tidak lebih dari sekadar hayalan dan lamunan. Tidak ada

[318] Mu<u>h</u>ammad 'Aliy al-Shâbûniy, *al-Nubuwwa<u>t</u> wa al-Anbiyâ'*, (Saudi Arabia: t.p., 1400 H/1980 M), h. 55-56.

[319] Ibn Taimiyyah, *Minhâj al-Sunna<u>t</u>*, juz II, h. 453.

[320] al-Shâbûniy, *al-Nubuwwa<u>t</u> wa al-Anbiyâ'*, h. 86.

seorang pun yang berpredikat *ishmah* selain para nabi karena mereka telah dijadikan Allah sebagai teladan bagi seluruh alam.'

Jika dikaji secara kritis, dalil-dalil yang diajukan ulama Sunni untuk menopang doktrin keadilan sahabat dan dalil-dalil yang dikemukakan ulama Syi'ah untuk mendukung kemaksuman imam pada dasarnya masih bersifat umum. Artinya dalil-dalil itu tidak secara langsung dan tegas merujuk pada keadilan sahabat dan kemaksuman imam. Jadi, argumen mereka masih bersifat interpretatif dan karenanya tidak tertutup kemungkinan terjadi beda pendapat. Sehingga dapat dimengerti jika doktrin Sunni bahwa seluruh sahabat adil, tidak diterima oleh kaum Syi'ah, Muktazilah, dan Khawarij. Sebaliknya, doktrin Syi'ah tentang kemaksuman imam, secara jelas tidak diakui oleh kalangan Khawarij. Sebagai misal, 'Aliy ibn Abi Thâlib—imam pertama Syi'ah—bukan saja dinilai tidak maksum, tetapi oleh kaum Khawarij dianggap berbuat kafir karena telah menerima tahkim.[321] Kalangan ulama Sunni juga menolak doktrin kemaksuman imam, tetapi tidak pernah mengkafirkan 'Aliy. Bahkan, mereka menempatkannya sebagai salah seorang sahabat yang paling utama.[322]

c) Periwayat Bersifat Dabit

[321] 'Abd al-Qâhir ibn Thâhir ibn Muhammad al-Baghdâdiy, *al-Farq baina al-Firaq*, (Beirut: Dâr al-Kutub li al-Malâyîn, t.th.), h. 50; Muhammad Abû Zahrah, *al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, (Mesir: al-Mathba'at al-Namûdzajiyah, t.th.), h. 98; 'Aliy Mushthafâ al-Ghazâliy, *Târîkh al-Firaq al-Islâmiyyah*, (Mesir: Maktabat wa Mathba'at Muhammad 'Aliy Shabih wa Aulâduh, t.th.), h. 276.

[322] Kalangan ulama Sunni bersepakat bahwa sahabat yang paling utama adalah Abû Bakr, lalu 'Umar ibn al-Khaththâb, 'Utsmân ibn 'Affân, dan 'Aliy ibn Abi Thalib. Hanya saja, ulama Sunni dari Kufah menempatkan 'Aliy di posisi ketiga, baru kemudian 'Utsmân. Jadi, bagi kaum Sunni, 'Aliy ibn Abî Thâlib termasuk sahabat yang paling utama. Lihat al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 487-488; Ibn Katsîr, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 126-127; al-Fârisiy, *Jawâhir al-Ushûl*, h. 134; Syâkir, *al-Bâ'its al-Hatsîs*, h. 178; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 390-391.

Pengertian dabit secara bahasa antara lain teguh, kuat, kokoh, hafal dengan mantap.[323] Sedangkan menurut istilah, al-Syahâwiy mengartikan dabit dengan kondisi terjaga dan tidak pelupa yang sekiranya mampu membedakan antara yang benar dan yang salah.[324] Al-Bazdawiy dan al-Jurjâniy mengartikan dabit dengan mendengar pembicaraan sebagaimana mestinya, memahami arti pembicaraan secara benar, kemudian menghafalnya dengan sungguh-sungguh dan berhasil hafal dengan sempurna, sehingga mampu menyampaikannya kepada orang lain dengan baik.[325] Sementara yang disebut orang dabit, menurut Ibn H̲ajar, adalah orang yang kuat hafalannya tentang apa yang telah didengarnya dan mampu menyampaikan hafalannya kapan saja dia menginginkan.[326] Kalangan Syi'ah Imamiyah juga mengartikan dabit dengan "kuat hafalan, tidak pelupa dalam meriwayatkan hadis."[327]

Kedabitan itu sendiri dapat dibedakan lagi menjadi dua: (1) *dlabth shard*, apabila periwayat menyampaikan hadis dari hafalannya, dan ia senantiasa hafal hadis itu; (2) *dlabth kitâb*, apabila periwayat meyampaikan hadis dari kitabnya, dan senantiasa menjaga tulisan itu sejak mendengar hingga

---

323 Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid VII, h. 340; al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Mu<u>h</u>îth*, juz II, h. 384.

324 al-Syahâwiy, *Mushthala<u>h</u> al-<u>H</u>adîts*, h. 106.

325 Seperti dikutip dalam Mu<u>h</u>ammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th.), h. 86; 'Aliy ibn Mu<u>h</u>ammad al-Jurjâniy, *al-Ta'rîfât*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1408 H/1988 M), h. 137.

326 al-'Asqalâniy, *Nu<u>z</u>hat al-Na<u>z</u>har*, h. 25. Sebagian ulama lagi mengemukakan bahwa orang yang dabit adalah orang yang mendengarkan riwayat sebagaimana seharusnya, dia memahaminya dengan pemahaman yang mendetail kemudian dia hafal dengan sempurna, dan dia memiliki kemampuan yang demikian itu, sedikitnya mulai dari saat dia mendengar riwayat itu sampai dia menyampaikannya kepada orang lain. Lihat al-Shâli<u>h</u>, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 128.

327 al-Shub<u>h</u>âniy, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h. 118; 'Abd al-Majîd Ma<u>h</u>mûd, *Amtsâl al-<u>H</u>adîts Ma'a Taqdimat fî 'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, (Kairo: Dâr al-Turats, t.th.), h. 77; Abû Zahrah, *al-Imâm al-Shâdiq*, h. 316.

menyampaikannya kembali kepada orang lain, dan juga memelihara tulisan itu dari penggantian dan perubahan.[328]

d) Sanad Terhindar dari *Syâdz*

Dari segi bahasa *syâdz* berarti "asing", "jarang", "menyendiri", atau "menyalahi orang banyak".[329] Para ulama berbeda pendapat seputar pengertian *syâdz* suatu hadis. Setidaknya ada tiga pendapat yang cukup menonjol: (1) hadis *syâdz* ialah hadis yang diriwayatkan oleh orang yang *tsiqah*, tetapi riwayatnya bertentangan dengan riwayat orang yang lebih *tsiqah* atau beberapa orang periwayat yang *tsiqah*. Ini adalah pendapat al-Syâfi'iy;[330] (2) hadis *syâdz* adalah hadis yang diriwayatkan oleh orang yang *tsiqah*, tetapi orang yang *tsiqah* lainnya tidak meriwayatkan hadis itu. Ini adalah pendapat al-Hâkim;[331] dan (3) hadis *syâdz* ialah hadis yang sanadnya hanya satu buah, baik periwayatnya *tsiqah* atau tidak. Ini adalah pendapat Abû Ya'lâ al-Khalîliy.[332]

Berikut ini diajukan contoh hadis yang sebagian sanadnya mengandung *syâdz*:

---

328 al-Syahâwiy, *Mushthalah al-Hadîts*, h. 106.

329 al-Fîruz Âbâdiy, *al-Qâmûs al-Muhîth*, juz I, h. 367-368; Ibrâhîm Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth,* (Kairo : t.p., 1392 H/1972 M), juz I, h. 476.

330 al-Hâkim, *'Ulûm al-Hadîts*, h.119; al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 141; Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar al-'Asqalâniy, *al-Nukat fî Kitâb ibn al-Shalâh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1414 H/1994 M), h. 40. Pendapat al-Syâfi'iy inilah yang paling banyak diikuti oleh para ahli hadis.

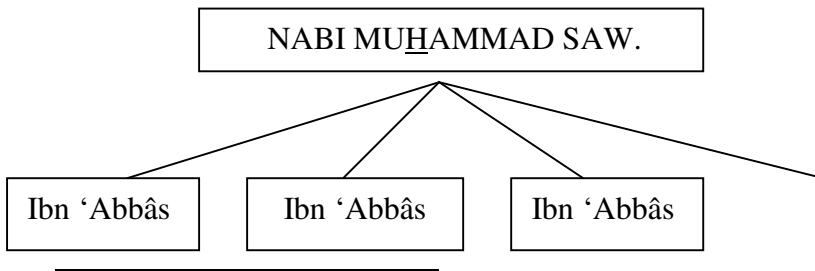
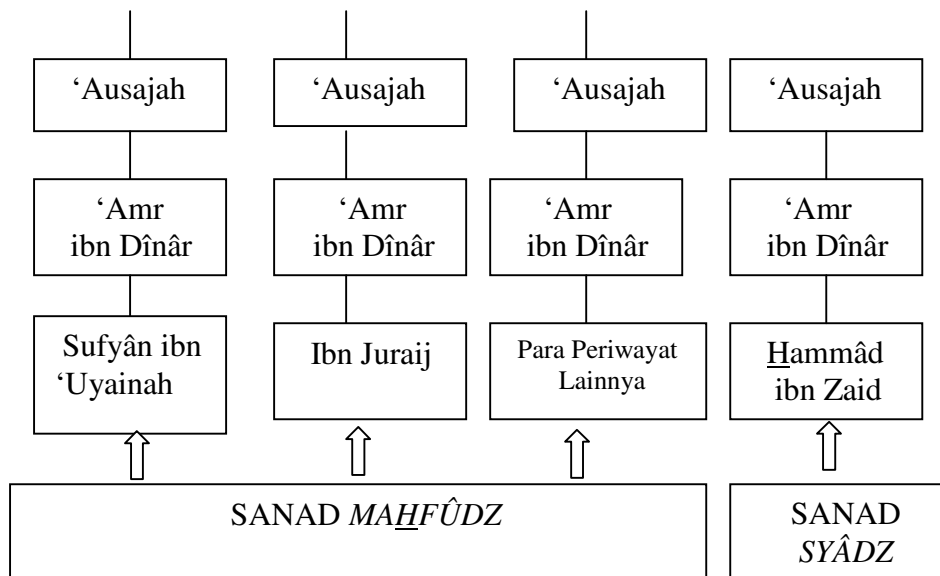
331 al-Hâkim, *'Ulûm al-Hadîts*, h.119.

332 Ibn al-Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 69; al-'Irâqiy, *al-Taqyîd wa al-Îdlâh*, h. 100.

'Bahwa seorang laki-laki telah meninggal dunia pada masa Rasûlullâh saw.dan ia tidak meninggalkan seorang ahli waris pun, kecuali seseorang yang telah memerdekakannya, maka Rasûlullâh saw. memberikan harta warisnya kepada seseorang yang telah memerdekakannya itu.' (Hadis diriwayatkan oleh al-Tirmidziy dan Ibn Mâjah).

Hadis ini telah diriwayatkan oleh para *mukharrij* melalui jalur sanad dari Sufyân ibn 'Uyainah—dari 'Amr ibn Dînâr—dari 'Ausajah—dari Ibn 'Abbâs—dari Nabi saw., dan juga melalui jalur sanad dari Ibn Juraij—dari 'Amr ibn Dînâr—dari 'Ausajah—dari—Ibn 'Abbâs—dari Nabi saw. secara *muttashil.* Akan tetapi, hadis yang sama telah diriwayatkan H̲ammâd ibn Zaid—dari 'Amr ibn Dînâr—dari 'Ausajah—dari Nabi saw. secara *mursal*, tanpa melalui Ibn 'Abbâs. Jadi, sanad dari H̲ammâd meyalahi sanad-sanad lainnya, dan karenanya dinilai mengandung *syâdz*. (Lihat Bagan II).

Bagan II

Skema Sanad Hadis yang *Mah̲fûdz* dan *Syâdz*

[333] al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid IV, h. 368-369; Abû 'Abdillâh Muh̲ammad ibn Yazîd ibn Mâjah al-Qazwîniy, *Sunan Ibn Mâjah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), juz II, h. 115.

Pengertian *‘illah* menurut bahasa adalah cacat atau penyakit.[334] Sedangkan menurut terminologi ilmu hadis, *‘illah* adalah cacat-cacat yang tersembunyi (*asbâb khafiyyah*) dan bila terdeteksi, maka hadis yang pada lahirnya tampak berkualitas sahih menjadi tidak sahih.[335] Pengertian *‘illah* di sini berbeda dengan *tha‘n al-hadîts* (cacat umum hadis), misalnya karena periwayatnya pendusta atau tidak kuat hafalannya.[336] Para ulama tampaknya tidak kesulitan mendeteksi adanya cacat umum ini. Berbeda halnya dengan *‘illah* ini, tampaknya tidak semua ulama mampu mendeteksinya.

Menurut sebagian ulama, orang yang mampu meneliti *‘illah* hadis hanyalah orang yang cerdas, memiliki hafalan yang banyak, paham akan hadis yang dihafalnya, mendalam pengetahuannya tentang berbagai tingkat kedabitan periwayat hadis, serta ahli di

---

[334] al-Zabîdiy, *Tâj al-‘Arûs*, juz VIII, h. 32; Mushthafâ *et al.*, *al-Mu‘jam al-Wasith*, juz II, h. 630.

[335] Ibn al-Shalâh, *‘Ulûm al-Hadîts*, h. 81; al-‘Irâqiy, *al-Taqyîd wa al-Îdlâh*, h. 114-115; al-Thîbiy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 39; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 216.

[336] Ibn al-Shalâh, *‘Ulûm al-Hadîts*, h. 84.

bidang sanad dan matan hadis. Sementara menurut Ibn al-Mahdiy (w. 194 H) untuk mengetahui *'illah* hadis diperlukan suatu ilham (intuisi).[337] Berdasarkan kedua pendapat ini jelas bahwa penelitian terhadap *'illah* hadis merupakan tugas yang sulit.

Keberadaan *'illah* dalam hadis umumnya berbentuk: (1) sanad yang tampak *marfû'* (sampai kepada Nabi saw.), ternyata *mauqûf* (sampai kepada sahabat); (2) sanad yang tampak *muttashil* (bersambung), ternyata *mursal* (terputus di akhir sanad); (3) masuknya redaksi hadis lain ke dalam suatu hadis (*idrâj*); dan (4) terjadi kerancuan, misalnya keliru dalam hal penyebutan nama periwayat yang memiliki kemiripan atau kesamaan dengan periwayat lain yang kualitasnya berbeda.[338] Untuk meneliti keberadaan *'illah* hadis ini, berdasarkan petunjuk 'Aliy ibn al-Madîniy (w. 234 H) dan al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), dapat ditempuh langkah-langkah berikut ini: (1) mengumpulkan dan meneliti seluruh sanad hadis untuk matan yang semakna; dan (2) meneliti seluruh periwayat yang ada dalam pelbagai sanad serta memeriksa kekuatan hafalan, keandalan, dan kedabitannya.[339]

Ahli hadis dari kalangan Syi'ah Imamiyah tidak menyebutkan—secara eksplisit—kriteria terhindarnya sanad dari *'illah*. Hal itu tidak harus mengherankan, karena ada juga sebagian ulama fikih dan usul fikih yang tidak mensyaratkan keterhindaran dari *syâdz* ataupun *illah* untuk sanad hadis yang sahih.[340] Secara metodologis, hal itu juga tidak terlalu menjadi masalah, karena pada kenyataannya para ulama hadis Syi'ah telah mengakui kriteria-kriteria terkait lainnya, seperti sanad bersambung dan periwayat bersifat dabit. Kalau diteliti, dari empat bentuk *'illah* seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, dua bentuk yang pertama karena sanad hadis terputus, sedangkan dua bentuk

---

337 al-Hâkim, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 113.

338 Ibn al-Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 82; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 217; al-Sakhâwiy, *Fath al-Mughîts*, juz I, h. 260.

339 Ibn al-Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts,* h. 82.

340 al-'Irâqiy, *al-Taqyîd wa al-Îdlâh*, h. 25.

terakhir karena periwayat tidak dabit atau setidaknya tidak *tâmm al-dlabth*. Jadi, sekiranya unsur-unsur sanad bersambung dan periwayat bersifat dabit atau *tâmm al-dlabth* telah terpenuhi, maka sebenarnya unsur sanad terhindar dari *'illah* tidak perlu ditetapkan sebagai salah satu kaidah mayor, karena fungsinya telah dijalankan oleh dua unsur kaidah mayor lainnya.[341]

Berikut ini dikemukakan contoh sebuah hadis yang di antara sanadnya mengandung *'illah*:

بيعين بيع بينهما يتفرقا بيع الخيار

( )[342]

'Setiap penjual dan pembeli tidak akan bertransaksi sebelum keduanya berpisah kecuali dengan khiar' (Hadis diriwayatkan oleh al-Nasâ'iy dan al-Thabrâniy).

Dalam sanad hadis yang dikutip di atas terdapat '*illah*. Sanad hadis itu sendiri pada dasarnya *muttashil* dan diriwayatkan oleh orang-orang *tsiqah*, yakni Ya'lâ ibn 'Ubaid—dari Sufyân al-Tsauriy—dari 'Amr ibn Dînâr—dari Ibn 'Umar—dari Nabi saw. Namun, menurut Ibn al-Shalâ<u>h</u>, al-Suyûthiy, dan al-Sakhâwiy, di dalamnya terdapat *'illah* karena terjadi kesalahan dalam penyebutan nama periwayat, yakni 'Amr ibn Dînâr al-Makkiy, padahal yang benar adalah 'Abdullâh ibn Dînâr al-Madaniy. Kesalahan penyebutan itu dilakukan oleh Ya'lâ ibn 'Ubaid yang meriwayatkan hadis dari gurunya, Sufyân al-Tsauriy.[343] Bentuk

---

[341] Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad,* h. 149-150.

[342] Abû 'Abd al-Ra<u>h</u>mân A<u>h</u>mad ibn Syu'aib al-Nasâ'iy, *Sunan al-Nasâ'iy*, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1411 H/1991 M), jilid IV, juz VII, h. 266; Abû al-Qâsim Sulaimân ibn A<u>h</u>mad al-Thabrâniy, *al-Mu'jam al-Kabîr*, (Kairo: Maktaba<u>t</u> Ibn Taimiyah, t.th.), juz XII, h. 448-449.

[343] Ibn al-Shalâ<u>h</u>, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts,* h. 83; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 218; al-Sakhâwiy, *Fat<u>h</u> al-Mughîts*, juz I, h. 260.

'illlah di sini boleh jadi masuk kategori keempat, yakni terjadi kekeliruan dalam hal penyebutan nama periwayat yang memiliki kemiripan atau kesamaan nama dengan periwayat lain yang kualitasnya berbeda. Hanya saja, lanjut al-Sakhâwiy, keberadaan *'illah* dalam sanad hadis itu tidak membuatnya cacat, karena ternyata kedua periwayat sama-sama *tsiqah*.[344]

2) Kesahihan Matan Hadis

Sejauh ini muncul tudingan dari sebagian orientalis Barat dan sarjana muslim sendiri bahwa kriteria kesahihan hadis hanya memperhatikan aspek sanad dan belum menyentuh aspek matan.[345] Tudingan itu segera dibantah oleh para sarjana hadis. Mereka dengan tegas menyatakan bahwa kaidah kesahihan hadis yang dirumuskan oleh para ulama telah mencakup aspek sanad dan matan sekaligus.[346] Namun demikian, mereka mengakui bahwa perhatian ulama hadis terhadap kritik sanad memang lebih besar dibanding perhatian mereka terhadap kritik matan,[347] kendati secara historis kritik matan lebih awal muncul dibanding dengan kritik sanad.

Jika diteliti lebih jauh, dari lima kriteria atau kaidah kritik hadis yang telah disampaikan di muka, dua kriteria yang disebut terakhir—yakni terhindar dari *syâdz* dan *'illah*—selain ditujukan pada aspek sanad, juga diarahkan pada aspek matan. Bahkan,

---

[344] al-Sakhâwiy, *Fath al-Mughîts*, juz I, h. 264.

[345] Goldziher, *Muslim Studies*, h. 140-141; G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition*, (London: Cambridge University Press, 1983), h. 4; H. Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, t.th.), h. 73; Amîn, *Fajr al-Islam*, h. 210; Abû Rayyah, *Adlwâ 'alâ al-Sunnat*, h. 289.

[346] Abû Syuhbah, *Difâ' an al-Sunnah*, h. 30-31; 'Itr, *al-Madkhal*, h. 15-17; Muhammad Mushthafâ al-Sibâ'iy, *al-Sunnat wa Makânatuhâ fî al-Tasyrî' al-Islâmiy*, (t.t.: Dâr al-Qaumiyat li al-Thibâ'at wa al-Nasyr, t.th.), h. 205-206.

[347] Abû Syuhbah, *Difâ' an al-Sunnah*, h. 43.

menurut sebagian ulama hadis, kedua kriteria itu pada dasarnya ditujukan untuk matan hadis.[348] Kalau begitu, maka yang menjadi unsur kaidah mayor bagi kesahihan matan hadis ada dua macam, yakni: (a) matan terhindar dari *syâdz*; dan (b) matan terhindar dari *'illah*.

a) Matan Terhindar dari *Syâdz*

Penjelasan umum tentang *syâdz* telah disajikan sebelumnya dan karenanya tidak akan dibahas lagi pada bagian ini. Hanya saja, yang hendak ditekankan di sini bahwa keradaan *syâdz*, selain terdapat pada sanad hadis, juga dapat ditemukan dalam matan hadis. Keberadaan *syâdz* dalam sanad dapat terjadi karena salah satu jalur periwayatan (sanad) bertentangan dengan jalur-jalur periwayatan (sanad) yang lain.[349] Sementara keberadaan *syâdz* dalam matan dapat terjadi karena sebuah redaksi hadis yang diriwayatkan oleh periwayat yang *tsiqah* bertentangan dengan redaksi hadis lainnya yang diriwayatkan oleh periwayat yang lebih *tsiqah* atau beberapa orang periwayat yang *tsiqah*.

Berikut ini dikemukakan sebuah contoh matan hadis yang mengandung *syâdz*:

فليضطجع يمينه

( )[350]

'Apabila salah seorang di antara kamu telah salat fajar dua rakaat, maka hendaklah berbaring miring di atas rusuk

---

348 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 305.

349 Sebagaimana dicontohkan sebelumnya, jalur periwayatan dari Hammâd ibn Zaid dinyatakan mengandung *syâdz*, karena Hammâd meriwayatkan hadis dari 'Amr ibn Dînâr—dari 'Ausajah—dari Nabi saw. secara *mursal*, tanpa melalui Ibn 'Abbâs terlebih dahulu. Sebaliknya, Sufyân ibn 'Uyainah, Ibn Juraij, dan para periwayat lainnya telah mentransmisikan hadis dari 'Amr ibn Dînâr—dari 'Ausajah—dari 'Ibn 'Abbâs—dari Nabi saw. secara *muttashil* (bersambung).

350 Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz II, h. 21; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid II, h. 281.

kanannya.' (Hadis diriwayatkan oleh Abû Dâwud dan al-Tirmidziy).

Matan hadis di atas berbentuk *qauliy* (sabda). Sanad dari Abû Dâwud dan al-Tirmidziy bertemu pada periwayat yang bernama 'Abd al-Wâ<u>h</u>id ibn Ziyâd. Sanad 'Abd al-Wâ<u>h</u>id adalah dari al-A'masy—dari Abû Shâli<u>h</u>—dari Abû Hurairah—dari Nabi saw. Setelah diadakan penelitian oleh al-Baihaqiy, ternyata murid al-A'masy yang menerima hadis itu cukup banyak, salah satunya adalah 'Abd al-Wâ<u>h</u>id. Seluruh periwayat hadis itu bersifat *tsiqah*. Namun ternyata matan hadis yang diriwayatkan oleh murid-murid al-A'masy, selain 'Abd al-Wâ<u>h</u>id, berbentuk *fi'liy* (perbuatan). Jadi, dalam ini terjadi pertentangan antara riwayat 'Abd al-Wâhid dengan riwayat murid-murid al-A'masy lainnya.[351] Maka hadis riwayat 'Abd al-Wâ<u>h</u>id yang berbentuk *qauliy* (sabda) dinyatakan sebagai hadis *syâdz*, sebaliknya hadis riwayat para murid al-A'masy lainnya dinyatakan sebagai hadis *ma<u>h</u>fûzh*. Keberadaan *syâdz* dalam konteks hadis ini terletak pada sisi matan, yakni matan hadis yang berbentuk *qauliy* (sabda) menyalahi matan hadis lainnya yang berbentuk *fi'liy* (perbuatan). Meski demikian, patut dicatat bahwa terjadinya kesalahan dalam penyampaian hadis itu secara pasti dilakukan oleh periwayat dalam sanad. Sebab bagaimanapun setiap hadis yang bersumber dari Nabi saw. tidak mungkin bertentangan satu sama lain.[352]

b) Matan Terhindar dari *'Illah*

Tinjauan umum tentang *'illah*, seperti halnya *syâdz,* juga telah dikemukakan dalam pembahasan terdahulu. Karenanya hal itu tidak akan dibahas lagi pada bagian ini. *'Illah* hadis, sebagaimana halnya *syâdz,* dapat terjadi pada matan, sanad, atau matan dan sanad sekaligus. Hanya saja, kebanyakan *'illah* hadis terjadi pada

[351] al-Jawâbiy, *Juhûd al-Mu<u>h</u>badditsîn*, h. 352.
[352] al-Dâminiy, *Maqâyîs Naqd,* h. 112.

sanad. Hadis yang sanad atau matannya mengandung *'illah* disebut sebagai hadis *mu'allal*.

Sekilas hadis yang mengandung *'illah* (*mu'allal*) tampak sama dengan hadis yang mengandung *syâdz*. Keduanya merupakan buah dari periwayatan orang-orang yang *tsiqah*. Namun demikian, antara keduanya tetap ada segi-segi perbedaaannya. Letak perbedaannya, menurut al-Hâkim, bahwa hadis *mu'allal* cacatnya terlihat dengan adanya unsur yang meragukan (*wahm*) di dalamnya, seperti masuknya teks hadis yang satu pada teks hadis yang lainnya atau suatu hadis disampaikan oleh seorang periwayat secara *mursal*, sedangkan periwayat lain menyampaikannya secara *muttashil*. Sementara itu, hadis *syâdz* cacatnya lebih dalam lagi (tersembunyi).[353]

Berikut ini dikemukakan contoh hadis yang matannya mengandung *'illah*:

ليت عليه

. يستفتحون ﷺ

العالمين. يذكرون الرحيم

آخرها ( )[354]

'Saya (Anas ibn Mâlik) pernah salat di belakang Rasûlullâh saw., Abû Bakr, 'Umar, dan 'Utsmân, mereka semua memulainya dengan bacaan *al-hamd lillâh rabb al-'âlamîn*, tanpa membaca *bismillâh al-rahmân al-rahîm*, baik pada awal maupun akhir bacaan.' (Hadis diriwayatkan oleh Muslim).

[353] al-Hâkim, *'Ulûm al-Hadîts*, h.119-122; al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditsîn*, h. 348; al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 119.

[354] Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 102.

Sejumlah ulama ahli kritik hadis menilai bahwa dalam matan hadis di atas terdapat cacat (*'illah*) karena menurut periwayatan beberapa orang bunyi hadis itu adalah "mereka semua memulainya dengan bacaan *al-hamd lillâh rabb al-'âlamîn*", tanpa menentang penyebutan basmallah. Ini adalah yang disepakati al-Bukhâriy dan Muslim dalam kitab *Shahîh*-nya. Setelah diteliti hadis itu ternyata diriwayatkan melalui jalur al-Auzâ'iy dari Qatâdah. Menurut al-Baihaqiy, selain diriwayatkan al-Auzâ'iy, hadis yang sama juga diriwayatkan oleh sejumlah murid Qatâdah lainnya, seperti Ayyûb, Syu'bah, al-Distiwâ'iy, Syaibân ibn 'Abd al-Rahmân, Sa'îd ibn Abî 'Arûbah, Abû 'Awwânah, dan lain-lain. Mereka semua adalah murid Qatâdah yang kuat hafalannya. Dalam meriwayatkan hadis itu mereka ternyata tidak meniadakan bacaan *bismillâh al-rahmân al-rahîm* pada ayat pertama surah al-Fâtihah. Jadi, dalam redaksi hadis yang diriwayatkan melalui jalur al-Auzâ'iy terdapat kekeliruan. Selain itu, hadis yang sama juga dinilai mengandung *'illah* oleh para kritikus hadis karena ternyata murid-murid Qatâdah telah meriwayatkan hadis itu dengan metode *samâ'* (mendengar dari guru), sedangkan al-Auzâ'iy sendiri meriwayatkannya dengan metode *mukâtabah*. Kekeliruan itu boleh jadi tidak dilakukan oleh al-Auzâ'iy, tetapi bisa dilakukan oleh sekretaris yang ditunjuk oleh Qatâdah untuk menuliskan hadis. Barangkali pada saat Qatâdah mendiktekan hadis kepada sekretarisnya dengan redaksi, "mereka semua memulainya dengan bacaan *al-hamd lillâh rabb al-'âlamîn*," lalu oleh sekretarisnya hadis itu diberi tambahan redaksi "tanpa membaca *bismillâh al-rahmân al-rahim*, baik pada awal maupun akhir bacaan" yang merupakan hasil ijtihadnya sendiri.[355]

Sekilas keberadaan *'illah* dalam contoh hadis di atas tidak berbeda dengan *syâdz* seperti yang telah diuraikan sebelumnya. Di situ terlihat bahwa matan hadis yang diriwayatkan melalui jalur al-

[355] Ibn al-Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 83; al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 218-220; al-Adlâbiy, *Manhaj Naqd*, h. 196.

'Auzâ'iy telah menyalahi matan hadis yang diriwayatkan oleh Ayyûb, Syu'bah, al-Distiwâ'iy, Syaibân ibn 'Abd al-Rahmân, Sa'îd ibn Abî 'Arûbah, Abû 'Awwânah, serta lainnya. Menurut penjelasan al-Nawâwiy, keberadaan cacat (*'illah*) dalam hadis pada dasarnya dapat terjadi karena: (1) kesendirian seseorang periwayat dalam sanad; dan (2) bertentangan dengan riwayat-riwayat lain. Hanya saja—berbeda dengan *syâdz*—keberadaan *'illah* dalam hadis dapat dikenali dengan adanya unsur-unsur yang meragukan (*wahm*), seperti: hadis yang tampak *marfû'* (sampai kepada Nabi saw.), ternyata *mauqûf* (sampai kepada sahabat), hadis yang tampak *muttashil* (bersambung), ternyata *mursal* (terputus di akhir sanad), masuknya redaksi hadis lain ke dalam suatu hadis (*idrâj*), atau lainnya.[356] Jika dilihat dari unsur-unsur tersebut, maka keberadaan *'illah* dalam hadis di atas terletak pada adanya unsur *idrâj*, yakni dengan masuknya redaksi lain, "*lâ yadzkurûna bismillâh al-rahmân al-rahim fî awwali qirâ'atin wa lâ fî âkhirihâ*" ke dalam matan hadis itu.

Berbeda dengan kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, para ahli hadis dari kalangan Syi'ah Imamiyah tampaknya tidak secara eksplisit menyebutkan kedua unsur kaidah mayor bagi kesahihan matan hadis di atas. Hanya saja, mereka telah mengajukan beberapa tolok ukur bagi kesahihan matan hadis. Di antara tolok ukur itu adalah: (1) matan hadis tidak bertentangan dengan al-Qur'an; dan (2) matan hadis tidak bertentangan dengan sunnah yang sahih.[357]

---

356 al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 216.

357 Mu'assasat al-Balâgh, *Ahl al-Bait*, h. 82-83. Ja'far al-Shâdiq, misalnya, mengutarakan, "Nabi saw. telah berkhotbah di Mina, lalu bersabda, "Wahai orang-orang, apa yang datang kepada kalian sesuatu dariku yang sesuai dengan Kitâbullâh, maka akulah yang telah mengatakannya, dan apa yang datang kepada kalian sesuatu yang bertentangan dengan Kitâbullâh, maka aku tidak pernah mengatakannya." Demikian juga, Abdullâh ibn Abî Ya'fûr telah berkata, "Saya bertanya kepada Abû 'Abdillâh (Ja'far al-Shâdiq) tentang perbedaan hadis yang diriwayatkan oleh orang kami percayai dan orang yang tidak kami percayai. Beliau menjawab, "Apabila disebutkan kepada kalian suatu hadis, kemudian kalian dapatkan pendukung dari Kitâbullâh atau sabda Rasûlullâh saw., maka terimalah, dan jika tidak demikian, maka tinggalkanlah."

Ulama hadis dari kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah sendiri tampaknya tidak secara ketat menerapkan kedua unsur kaidah mayor itu dalam meneliti kualitas matan hadis. Bahkan, ketika menjelaskan macam-macam matan hadis yang daif, para ahli hadis Sunni tidak mengelompokkannya kepada kedua unsur kaidah mayor kesahihan matan hadis itu. Seperti halnya para ulama hadis Syi'ah Imamiyah, para ulama hadis Sunni juga mengajukan sejumlah tolok ukur bagi kritik matan hadis. Sebagian dari tolok ukur itu bahkan telah diterapkan oleh para sahabat. Dari hasil penelitian beberapa sarjana hadis, setidaknya ada lima tolok ukur kritik matan hadis yang telah dipakai oleh para sahabat: (1) membandingkan hadis dengan al-Qur'an; (2) membandingkan hadis yang satu dengan hadis lainnya; (3) membandingkan hadis dengan qiyas; (4) membandingkan hadis dengan pernyataan sahabat; dan (5) membandingkan hadis dengan kejadian-kejadian dan pengetahuan-pengetahuan sejarah.[358]

Para ulama hadis Sunni dari abad II H,[359] sebagaimana dicatat Rif'at Fauziy 'Abd al-Muththalib telah mengajukan tolok ukur bagi kritik matan hadis, meliputi: (1) membandingkan hadis *ahâd* dengan al-Qur'an; (2) membandingkan hadis *âhâd* dengan hadis *masyhûr*; (3) membandingkan hadis dengan praktik para sahabat dan fatwa-fatwa mereka; (4) membandingkan hadis dengan praktik penduduk Madinah; dan (5) membandingkan hadis *âhâd* dengan qiyas.[360]

Lihat al-Kulainiy, *al-Kâfiy*, juz I, h. 69; Syaikh Muhammad ibn al-Hasan al-Hurr al-'Âmiliy, *Wasâ'il al-Syî'ah ilâ Tahshîl Masâ'il al-Syarî'ah*, (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabiy, t.th.), juz XVIII, h. 79.

358 al-Dâminiy, *Maqâyîs Naqd*, h. 59-108; 'Abd al-Muththalib, *Tautsîq al-Sunnat*, h. 38-41; al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditsîn*, h. 460-478.

359 Sebagian dari mereka adalah: Abû Hanîfah (w. 150 H), al-Laits ibn Sa'ad (w. 175 H), Malik ibn Anas (w. 179 H), Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibâniy (w. 179 H), Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'iy (w. 204 H). Lihat 'Abd al-Muththalib, *Tautsîq al-Sunnat*, h. 287-413.

360 'Abd al-Muththalib, *Tautsîq al-Sunnat*, h. 287-389.

Al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), seorang ulama hadis Sunni dari abad V H, mengajukan butir-butir tolok ukur kritik matan hadis sebagai berikut: (1) tidak bertentangan dengan akal sehat; (2) tidak bertentangan dengan dengan hukum al-Qur'an yang sudah pasti (*mu<u>h</u>kam*); (3) tidak bertentangan dengan hadis lain yang *mutawâtir*; (4) tidak bertentangan dengan praktik yang telah menjadi kesepakatan ulama salaf; (5) tidak bertentangan dengan dalil yang sudah pasti; dan (6) tidak bertentangan dengan hadis *â<u>h</u>âd* yang tingkat kesahihannya lebih kuat.[361]

Dari sejumlah kaidah dan tolok ukur kritik matan yang telah disebutkan, jelaslah bahwa para ahli hadis telah lama menjalankan kritik matan. Jadi, tidak benar jika dikatakan bahwa para ulama dalam menyeleksi hadis hanya melakukan kritik dari segi bentuk luarnya (*al-naqd al-syakliy, formal criticism*). Seperti halnya para ahli sajarah, para ahli hadis juga telah melakukan kritik terhadap kebenaran isi berita itu sendiri yang—meminjam istilah ahli sejarah—disebut dengan istilah kritik intern.

C. Langkah Penyusunan Kitab Hadis

1. Jenis-jenis Kitab Hadis dan Metode Penyusunannya: Sketsa Umum

Perkembangan literatur hadis telah melewati serangkaian fase historis yang panjang dan rumit hingga mencapai puncaknya pada abad III H. Sepanjang abad itu telah dilakukan upaya penghimpunan, pengklasifikasian, pengkombinasian, serta penyaringan hadis. Setelah berakhirnya abad III H sebenarnya masih ditemukan sejumlah literatur hadis yang pada umumnya tidak lebih dari sekadar elaborasi dan komentar terhadap karya-karya yang telah lahir sebelumnya.[362]

---

361 al-Baghdâdiy, *al-Kifâya<u>t</u> fî 'Ilm al-Riwâyah*, h. 432; al-Adlâbiy, *Manhaj Naqd*, h. 236.

362 Jamila Shaukat, "Pengklasifikasian Literatur Hadis", *Al-Hikmah*, no. 13, 1415 H, h.17.

Sejumlah literatur hadis yang telah disusun oleh para ulama mempunyai metode penyusunan yang beragam. Hal demikian adalah wajar karena karya-karya itu memang disusun untuk tujuan yang berbeda-beda.[363] Selain itu, dalam kegiatan kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis yang lebih ditekankan bukanlah metode penyusunanya, tetapi penghimpunannya. Masing-masing penghimpun hadis tampaknya mempunyai metode sendiri-sendiri, baik dalam hal penyusunan sistematikanya, topik yang dibahas, ataupun kriteria yang digunakan untuk menyeleksi hadis.[364] Jika diperhatikan sekilas judul-judul dari berbagai kompilasi hadis yang ada, maka akan tercermin bagaimana metode yang diterapkan oleh para ulama hadis dalam menyusun karyanya.[365]

Lebih lanjut, di antara karya kompilasi hadis mereka ada yang menghimpun hadis secara lengkap, baik matan maupun sanadnya, tetapi ada juga yang khusus memuat matannya saja. Dalam karya kompilasi hadis yang khusus menghimpun matan saja, ada yang memuatnya secara utuh dan ada pula yang sebagian atau sepotong saja, lalu dikemukakan sanadnya yang lain. Jadi, iteratur hadis dapat diklasifikasikan menjadi berbagai jenis tergantung dari segi mana melihatnya.[366]

Ditinjau dari segi metode atau sistematika penyusunannya, literatur-literatur hadis dapat dikelompokkan menjadi beberapa jenis. Menurut al-Mubârkafûriy, ada beberapa jenis literatur yang ditulis dalam ilmu hadis: (1) *al-jawâmi'*; (2) *al-masânîd*; (3) *al-Ma'âjim*; (4) *al-Ajzâ'*; (5) *Arba'ûn Hadîtsan*; (6) *al-Mustakhrajât*; (7) *al-Mustadrakât*; (8) *al-'Ilal*; dan (9) *al-Athrâf*.[367]

---

[363] al-Qanûjiy, *al-Shihâh al-Sittah*, h. 62.

[364] Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*, h. 19.

[365] Shaukat, "Literatur Hadis", h. 17.

[366] M. Syuhudi Ismail, *Pembahasan Kitab-kitab Hadis*, (Ujung Pandang: t.p., 1989), h. 6.

[367] Abû al-'Ulâ Muhammad 'Abd al-Rahmân ibn 'Abd al-Rahîm al-Mubârkafûriy, *Muqaddimat Tuhfat al-Ahwadziy Syarh Jâmi' al-Tirmidziy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 64-76.

Ma<u>h</u>mûd al-Tha<u>hh</u>ân dalam kitabnya, *Taisir Mushthala<u>h</u> al-<u>H</u>adîts*, telah mengelompokkan berbagai literatur hadis ke dalam sembilan jenis: (1) *al-jawâmi'*; (2) *al-masânîd*; (3) *al-sunan*; (4) *al-ma'âjim*; (5) *al-'ilal*; (6) *al-ajzâ'*; (7) *al-athrâf*; (8) *al-mastadrakât*; dan (9) *al-mustakhrajât*.[368] Sementara dalam kitabnya *Ushûl al-Takhrîj*, ia mengajukan klasifikasi yang lebih luas lagi, meliputi: (1) kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan nama-nama periwayat di tingkat sahabat. Termasuk dalam jenis ini adalah kitab-kitab: (a) *al-masânîd*; (b) *al-ma'âjim*; dan (c) *al-athrâf*; (2) kitab-kitab yang disusun berdasarkan awal kata dari matan hadis. Termasuk dalam jenis ini adalah kitab-kitab: (a) yang memuat hadis-hadis yang populer di masyarakat; (b) yang memuat hadis-hadis yang disusun berdasarkan urutan abjad; dan (c) *al-mafâtih* dan *al-fahâris*; (3) kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan kata dari matan hadis yang paling jarang penggunaannya. Termasuk dalam jenis ini adalah kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-<u>H</u>adîts al-Nabawiy*; (4) kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan topik-topik suatu hadis. Dalam jenis ini adalah: (a) kitab-kitab hadis yang menghimpun seluruh bagian agama, misalnya kitab *al-jawâmi'*; *al-mustakhrajât* dan *al-mustadrakât* atas *al-jawâmi'*; *al-zawâ'id*; *al-majâmî'*; dan *Miftâh Kunûz al-Sunnah*; (b) kitab-kitab hadis yang tidak menghimpun seluruh bagian agama, tetapi hanya sebagian besarnya, seperti kitab *al-sunan*; *al-mushannafât*; *al-muwaththa'ât*; dan *al-mustakhrajât* atas kitab *sunan*; (c) kitab-kitab hadis yang membahas bagian tertentu dari agama, misalnya kitab *al-ajzâ'*; *al-targhîb wa al-tarhîb*; *al-zuhd*; *al-fadlâ'il*; *al-adab*; *al-akhlâq*; *al-a<u>h</u>kâm*; *al-takhrîj*; *al-syurû<u>h</u>* dan *al-ta'lîqât*; dan (5) kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan keadaan tertentu dari sanad atau matan hadis. Jenis ini masih dibagi lagi menjadi: (a) kitab-kitab yang disusun berdasarkan keadaan sanad tertentu, misalnya kitab yang khusus memuat sanad-sanad yang *musalsal* dan *mursal*; (b) kitab-kitab yang disusun berdasarkan keadaan matan tertentu, misalnya

---

[368] al-Tha<u>hh</u>ân, *Mushthala<u>h</u> al-<u>H</u>adîts*, h, 168.

kitab yang khusus menghimpun hadis-hadis palsu ataupun hadis-hadis qudsi; dan (c) kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan keadaan sanad dan matan sekaligus, misalnya kitab yang menghimpun hadis-hadis yang *mubham* ataupun yang mengandung *'illah*.[369]

Nûr al-Dîn 'Itr juga telah mengklasifikasikan karya-karya hadis berikut metode penyusunannya menjadi beberapa macam: (1) literatur hadis yang disusun berdasarkan topik-topik suatu hadis, yang meliputi kitab: (a) *al-jawâmi'*; (b) *al-sunan*; (c) *al-mushannafât*; (d) *al-mustadrakât*; dan (e) *al-mustakhrajât*; (2) literatur hadis yang disusun berdasarkan nama-nama sahabat, yang meliputi kitab: (a) *al-masânîd*; dan (b) *al-athrâf*; (3) *al-ma'âjim*; (4) literatur hadis yang disusun berdasarkan awal kata dari matan hadis, yang meliputi: (a) kitab *al-majâmi'*; (b) kitab tentang hadis-hadis yang populer di masyarakat; (c) kitab *al-mafâtih* dan *al-fahâris* yang disusun menurut awal hadis; (5) *al-majâmi'*, yang metode penyusunannya bisa mengikuti dua cara: (a) disusun berdasarkan topik-topik hadis; dan (b) disusun berdasarkan awal kata dari matan hadis; (6) kitab-kitab *al-zawâ'id*; (7) kitab-kitab *al-takhrîj*; (8) *al-ajzâ'*; (9) *al-masyayyikhât*; (10) kitab-kitab kamus lafal hadis; (11) *al-'ilal*; dan (12) *al-barâmij al-âliyyah* (program komputer atau CD-ROM hadis).[370]

Shub<u>h</u>iy al-Shâli<u>h</u> telah mengelompokkan literatur hadis menjadi tujuh jenis: (1) *al-shi<u>h</u>â<u>h</u>*; (2) *al-jawâmi'*; (3) *al-masânîd*; (4) *al-ma'âjim*; (5) *al-mustadrakât*; (6) *al-mustakhrajât*; dan (7) *al-ajzâ'*.[371] Mu<u>h</u>ammad 'Alwiy al-Mâlikiy mengklasifikasikan literatur hadis menjadi: (1) *al-shi<u>h</u>â<u>h</u>*; (2) *al-jawâmi'*; (3) *al-masânîd*; (4) *al-ma'âjim*; (5) *al-mustadrakât*; (6) *al-mustakhrajât*; (7) *al-ajzâ'*; dan (8) *al-sunan*.[372]

---

[369] al-Thah<u>h</u>ân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 39-133.

[370] Nûr al-Dîn 'Itr, *Manâhij al-Mu<u>h</u>additsîn al-'Âmmah*, (Damaskus: t.p., 1420 H/1999 M), h. 57-77. Bandingkan dengan Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 197-210.

[371] al-Shâli<u>h</u>, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 117-125.

[372] al-Mâlikiy, *al-Manhal al-Lathîf*, h. 261-263.

Mannâ‘ al-Qaththân telah mengelompokkan metode kompilasi dan kodifikasi hadis (*manhaj tadwîn al-hadîts*) berikut jenis-jenis karyanya menjadi beberapa macam: (1) metode *al-masânîd*; (2) metode *al-ma‘âjim*; (3) metode penyusunan kitab hadis yang menghimpun seluruh topik atau bab dalam agama, seperti *al-jawâmi‘*; (4) metode penyusunan kitab hadis berdasarkan klasifikasi bab-bab fikih, seperti *al-sunan*, *al-mushannafât*, dan *al-muwaththa‘ât*; (5) metode penyusunan kitab hadis yang hanya menghimpun hadis-hadis sahih; (6) metode penyusunan kitab hadis secara tematik yang mengangkat satu tema tertentu; (7) metode penyusunan kitab-kitab hadis hukum (*kutub al-ahkâm*); (8) metode *al-majâmi‘*; (9) metode *al-azjâ’*; (10) metode *al-athraf*; (11) metode penyusunan kitab hadis yang secara khusus memuat hadis-hadis popular di masyarakat ataupun hadis-hadis palsu; dan (12) metode *al-zawâ’id*.[373]

Jamila Shaukat mengklasifikasikan literatur hadis yang muncul pada abad III H ke dalam beberapa bentuk: (1) *shahîfah*; (2) *risâlah* atau *kitâb*; (3) *juz’*; (4) *arba‘în*; (5) *mu‘jam*; (6) *amâliy*; (7) *athrâf*; (8) *jâmi‘*; (9) *sunan*; dan (10) *mushannaf;* dan (11) *musnad.*[374] Sedangkan Zubayr Shiddiqi mengelompokkan literatur menjadi: (1) *shuhuf*; (2) *ajzâ’*; (3) *rasâ’ail* atau *kutub*; (4) *mushannafât*; (5) *masânîd*; (6) *ma‘âjim*; (7) *jawâmi‘*; (8) *sunan*; (9) *mustadrakât*; (10) *mustakhrajât*; dan (11) *arba‘îniyât*.[375]

Dari seluruh jenis kitab hadis yang telah disebutkan ada kesulitan tersendiri untuk mengelompokkan berbagai literatur hadis Syi‘ah ke dalam jenis-jenis itu. Hal itu antara lain karena para sarjana hadis umumnya hanya menelusuri literatur-literatur hadis yang berkembang di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah.

---

373 Mannâ‘ al-Qaththân, *Mabâhits fî ‘Ulûm al-Hadîts*, (Kairo: Maktabat Wahbah, 1412 H/1992 M), h. 37-49.

374 Shaukat, ‘Literatur Hadis”, h. 17-18.

375 Muhammad Zubayr Shiddiqi, “Hadith—A Subject of Keen Interest”, dalam P. K. Koya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, (Luala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 14.

Di sisi lain, pemberian nama literatur-literatur hadis yang ditulis oleh kaum Syi'ah sedikit berbeda dengan literatur-literatur hadis yang disusun oleh kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah. Karya-karya kompilasi hadis Sunni akan lebih mudah diklasifikasikan karena pada umumnya kitab-kitab itu diberi judul sesuai dengan jenisnya, seperti *al-jâmi'*, *al-musnad*, *al-muwaththa'*, *al-mustadrak*, *al-mustakhraj*, *al-mushannaf*, dan lainnya. Sementara kompilasi-kompilasi hadis Syi'ah kebanyakan tidak diberi nama seperti judul-judul itu, meski sebenarnya ada beberapa kompilasi hadis di kalangan mereka yang bentuk penyusunannya memiliki keserupaan dengan kompilasi-kompilasi hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah. Beberapa kompilasi hadis Syi'ah, seperti halnya kompilasi-kompilasi hadis Sunni, metode pembahasannya ada yang meliputi seluruh bidang agama dan ada pula yang berdasarkan klasifikasi bab-bab fikih.

2. Penjabaran Metode Penyusunan Kitab Hadis

Dalam pembahasan sebelumnya telah digambarkan secara umum jenis-jenis kitab hadis berikut metode penyusunannya. Untuk itu dalam pembahasan berikut ini akan dijabarkan lebih jauh tentang metode penyusunan kitab-kitab hadis yang lahir pada abad I H hingga V H.

a. *Sha<u>h</u>îfah*

Sekilas bentuk ini telah disinggung dalam pembahasan bab sebelumnya. Kata *sha<u>h</u>îfah* (bentuk jamaknya *shu<u>h</u>ûf*) berasal dari bahasa Arab Selatan (sekarang disebut Himyar), kemudian digunakan dalam syair-syair Arab pra-Islam.[376] Kata ini barangkali merujuk pada selembar bahan untuk menulis, tanpa menetapkan jenis bahannya. Sedangkan bentuk jamaknya, *shu<u>h</u>uf,* lazimnya diartikan dengan lembaran-lembaran lepas yang tidak berjilid. Akan tetapi, mungkin saja *shu<u>h</u>uf* Mûsâ dan Ibrâhîm yang disebutkan dalam al-Qur'an merujuk pada sesuatu yang

[376] W. Montgomery Watt dan Richard Bell, *Introduction to the Qur'an*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), h. 33.

bentuknya seperti buku.[377] Menurut Imtiyâz Aẖmad, kata *shaẖîfah* pada dasarnya berarti selembar bahan untuk menulis, tetapi jika diamati pada masa-masa awal Islam, ternyata kata yang sama bisa mengandung arti: surat (*khithâb*), buku kecil (*kutayyib*), buku tulis (*kurrâsah*), buku catatan (*mudzakkirah*), dan buku (*kitâb*).[378]

Sebuah *shaẖîfah* biasanya berisi hadis Nabi saw., tanpa menentukan jumlah dan isinya. Ada sebagian *shaẖîfah* yang memuat hadis dalam jumlah yang sangat terbatas, namun ada pula sebagian *shaẖîfah* yang berisi antara seratus hingga seribu hadis.[379] Hadis-hadis yang termuat dalam *shaẖîfah* umumnya belum disusun secara sistematis menurut subjek-subjek tertentu atau lainnya. Secara metodologis, cara penyusunan *shaẖîfah*, sebagaimana lazimnya literatur-literatur hadis dari periode awal Islam, masih sangat sederhana dari segi bentuk maupun metodenya. Di antara literatur hadis yang disusun menurut metode *shaẖîfah* adalah: *Shaẖîfaṯ al-Shâdiqah* karya 'Abdullâh ibn 'Amr (w. 65 H), *Shaẖîfaṯ* 'Aliy ibn Abî Thâlib (w. 40 H), *Shaẖîfaṯ* Jâbir ibn 'Abdillâh (w. 78 H), dan *al-Shaẖîfaṯ al-Shaẖîẖah* karya Hammâm ibn Munabbih (w. 131 H).[380]

b. *Kitâb* atau *Risâlah*

Pengertian etimologis kata *kitâb* telah disebutkan di muka. Penggunaan kata *kitâb* (bentuk jamaknya *kutub*), menurut Goldziher, dahulu kala sudah pasti tidak dimaksudkan sebagai buku dalam pengertian yang populer, tetapi hanya berarti *scripta*, "catatan" dalam arti umum, atau barangkali *collectanea*, "kumpulan perkataan."[381]

---

[377] Watt dan Bell, *Introduction to the Qur'an*, h. 33.

[378] Imtiyâz Aẖmad, *Dalâ'il al-Tautsîq al-Mubakkir li al-Sunnaṯ wa al-Ḫadîts*, (Kairo: Dâr al-Wafâ' li al-Thibâ'aṯ wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1413 H/1990 M), h. 247-248.

[379] Shaukat, "Literatur Hadis", h. 18.

[380] Aẖmad, *Dalâ'il al-Tautsîq*, h. 420-499; al-Khathîb, *Ushûl al-Ḫadîts*, h. 194-202; al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnaṯ*, h. 294-295.

[381] Goldziher, *Muslim Studies*, h. 182.

Sementara itu, menurut ahli hadis, kata *kitâb* atau *risâlah* biasa diartikan dengan karya himpunan hadis yang menyajikan satu topik tertentu di antara delapan topik yang biasa dibahas dalam kitab *jâmi'*.[382] Sejauh ini, para sarjana hadis telah menyusun karya-karya yang bertalian dengan delapan topik itu. Karya-karya itu dapat dijabarkan sebagai berikut: (1) yang berisi hadis-hadis akidah, biasanya dinamakan dengan *'ilm al-tauhîd*, misalnya *Kitâb al-Tauhîd* karya Ibn Khuzaimah dan *Kitâb al-Asmâ' wa al-Shifât* karya al-Baihaqiy; (2) yang menghimpun hadis-hadis hokum dan disusun berdasarkan sistematika fikih atau biasa disebut dengan *sunan*; (3) yang menghimpun hadis-hadis tentang kesalehan dan asketisme, biasa disebut dengan *'ilm al-sulûk wa al-zuhd*, seperti *Kitâb al-Zuhd* karya Ibn Hanbal dan Ibn al-Mubârak; (4) yang berisi hadis-hadis tentang adab, biasa disebut dengan *'ilm al-adab*, seperti *Adab al-Mufrad* karya al-Bukhâriy; (5) yang menghimpun hadis-hadis tafsir, biasa dinamakan dengan *'ilm al-tafsîr*, seperti *Tafsîr* Ibn Mardawaih, *Tafsîr* al-Dailamiy, dan *Jâmi' al-Bayân* karya al-Thabariy; (6) yang menghimpun hadis-hadis sejarah dan biografi (*sîrah*), seperti *Sîrah* Ibn Ishâq atau Ibn Hisyâm dan *Sîrah* Mulâ 'Umar; (7) yang berisi hadis-hadis tentang peperangan dan kekacauan, biasa disebut dengan *'ilm al-fitan*, seperti *Kitab al-Fitan* karya Nu'aim ibn Hammâd; dan (8) yang menghimpun sejumlah hadis tentang sifat-sifat baik dan sifat-sifat buruk, biasa disebut dengan *'ilm al-manâqib*, seperti *al-Riyâdl al-Nadlrat fî Manâqib al-'Asyrah* karya al-Muhibb al-Thabariy.[383]

Metode penyusunan literatur hadis dengan mengambil satu topik tertentu pada dasarnya telah dikenal sejak periode Nabi saw. Bahkan, Nabi saw. sendiri pernah mendiktekan *Kitâb al-Shadaqah* yang khusus berisi masalah keabsahan jumlah minimal hewan yang layak dikenakan zakat, untuk dikirim kepada para

[382] Shiddiqi, "Hadith", h. 15.

[383] al-Mubârkafûriy, *Muqaddimat Tuhfat*, h. 64-65.

gubernur.[384] Dari kalangan sahabat, Zaid ibn Tsâbit (w. 45 H) adalah orang pertama yang memberi nama koleksi hadis tentang hukum waris dengan nama *Kitâb al-Farâ'id*.[385]

c. *Juz'*

Kata *juz'* (bentuk jamaknya *ajzâ'*) secara harfiah berarti bagian dari sesuatu.[386] Ketika dipakai dalam konteks manuskrip, kata itu bisa berarti volume tunggal sebuah buku.[387] Menurut istilah ahli hadis, *juz'* adalah metode penyusunan literatur hadis berdasarkan otoritas salah seorang sahabat atau generasi sesudahnya.[388] Sebut saja sebagai misal, kompilasi hadis yang diberi judul *Juz'* Abû Bakr oleh Abû Burdah al-Tâbi'iy atau *Juz' mâ Rawâhu Abû Hanîfah 'an al-Shahâbah* oleh Abû Ma'syar al-Thabariy (w. 178 H). Selain itu, *juz'* adakalanya disusun berdasarkan suatu topik tertentu. Misalnya *Juz' Raf' al-Yadain fî al-Shalâh* karya al-Bukhâriy (w. 256 H).[389]

d. *Athrâf*

Kata *athrâf* (bentuk tunggalnya *tharf*) secara etimologis berarti ujung atau penghabisan dari segala sesuatu.[390] Sedangkan secara terminologis, *athrâf* adalah metode penyusunan kitab hadis dengan

---

384 Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, juz II, h. 99-100; al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, jilid III, h. 17; Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, juz I, h. 562, 565; al-Dârimiy, *Sunan al-Dârimiy*, jilid I, h. 281-282.

385 Shaukat, "Literatur Hadis", h. 19.

386 al-Fîruz Âbâdiy, *Qâmus al-Muhîth*, juz I, h. 485; al-Thâhir Ahmad al-Zâwiy, *Tartîb Qâmûs al-Muhîth*, (Riyadl: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1417 H/1997), juz I, h. 485; Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 120; Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, (Beirut: Librairie du Liban, 1968), vol. II, h. 418.

387 Shaukat, "Literatur Hadis", h. 20.

388 al-Qanûjiy, *al-Shihâh al-Sittah*, h. 68; al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 204; al-Mubârkafûriy, *Muqaddimat Tuhfat*, h. 67; Muhammad ibn Ja'far al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathrafah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1400 H), h. 64; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 209; 'Itr, *Manâhij al-Muhadditsîn*, h. 70; Shiddiqi, "Hadith", h. 15.

389 al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 121.

390 al-Fîruz Âbâdiy, *Qâmus al-Muhîth*, juz III, h. 172; al-Zâwiy, *Tartîb Qâmûs al-Muhîth*, juz III, h. 68; Mushthafâ *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz II, h. 561.

cara menyebutkan pangkalnya saja sebagai petunjuk kepada materi hadis seluruhnya.[391] Misalnya hadis *al-a'mâl bi al-niyyât*, hadis *al-khâzin al-amîn*, dan hadis *su'âl Jibrîl*. Di antara jenis kitab *athrâf* yang terkenal adalah *Athrâf al-Shahîhain* karya Ibrâhîm ibn Muhammad al-Dimasyqiy (w. 401 H), *Athrâf al-Shahîhain* karya Khalaf ibn Muhammad al-Wâsithiy (w. 401 H), *al-Isyrâf 'alâ Ma'rifat al-Athrâf* karya 'Aliy ibn al-Hasan al-Dimasyqiy (w. 571 H), dan *Tuhfat al-Asyrâf bi Ma'rifat al-Athrâf* karya al-Mizziy (w. 742 H).[392]

Metode *athrâf* telah mulai digunakan oleh para ahli hadis sejak perempat ketiga dari abad I H. Sejauh yang diketahui Azami, orang pertama yang menggunakan metode ini adalah Ibn Sîrin (w. 110 H). Yahyâ ibn 'Athiq meriwayatkan bahwa Ibn Sîrin berkata, "Saya bertemu 'Abîdah dengan membawa kitab *athrâf*, lalu saya menanyakannya kepada beliau."[393] Kemudian metode *athrâf* dipakai oleh para ahli hadis lain, seperti Ismâ'îl ibn 'Ayyâsy, Hammâd ibn Abî Sulaimân, Sufyân al-Tsauriy, 'Ubaidullâh ibn 'Umar, Mâlik ibn Anas, Wakî', dan Yazîd ibn Zurai'. Pada masa-masa selanjutnya banyak karya yang disusun berdasarkan teknik ini dan digunakan sebagai indeks atau rujukan literatur hadis. Para penyusun kitab *athrâf*—selain tidak mempersoalkan isi permasalahan sebagaimana yang dilakukan oleh para penyusun *mushannaf*—juga tidak mempersoalkan periwayatnya seperti yang dilakukan oleh para penyusun *musnad*. Mereka sekadar menyebutkan berbagai uraian singkat dari hadis-hadis, judul-judul, serta isnad-isnadnya dan rujukan kepada bab (*kitâb*) dan subbab (*bâb*) dalam koleksi tertentu yang berkaitan dengan *athrâf* itu sendiri.[394]

[391] al-Mubârkafûriy, *Muqaddimat Tuhfat*, h. 71; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 433; al-Thahhân, *Mushthalah al-Hadîts*, h. 169; al-Qaththân, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 46.

[392] al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 48-49.

[393] Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz II, h. 334.

[394] Shaukat, "Literatur Hadis", h. 22-23.

e. ***Mushannaf***

Secara harfiah kata *mushannaf* (bentuk jamaknya *mushannafât*) merupakan bentuk isim *maf'ûl* dari kata kerja *shannafa*, "menyusun".[395] Sedangkan secara terminologis, *mushannaf* adalah metode penyusunan kitab hadis berdasarkan bab-bab fikih, yang di dalamnya memuat hadis *marfû'*, *mauqûf*, dan *maqthû'*.[396] Artinya di dalam kitab hadis itu terkandung hadis-hadis Nabi saw., perkataan-perkataan sahabat, fatwa tabiin, dan terkadang juga fatwa-fatwa *atbâ' al-tâbi'în*.

Sejumlah sumber menunjukkan bahwa metode atau jenis kitab ini telah muncul pada pertengahan pertama abad II H dan tersebar luas pada pertengahan kedua abad yang sama. Di antara jenis kitab *mushannaf* yang terkenal adalah *al-Mushannaf* Hammâd ibn Salamah al-Bashriy (w. 167 H), *al-Mushannaf* Wakî' ibn al-Jarrâh al-Kûfiy (w. 196 H), *al-Mushannaf* 'Abd al-Razzâq (w. 211 H), dan *al-Mushannaf* Abî Bakr 'Abdillâh ibn Muhammad ibn Abî Syaibah al-Kûfiy (w. 235 H).[397]

f. ***Muwaththa'***

Dari segi bahasa kata *muwaththa'* (bentuk jamaknya *muwaththa'ât*) berarti sesuatu yang dimudahkan.[398] Sedangkan menurut istilah ahli hadis, *muwaththa'* adalah metode penyusunan literatur hadis berdasarkan bab-bab fikih, yang di dalamnya mencakup hadis *marfû'*, *mauqûf*, dan *maqthû'*.[399] Dari pengertian ini, maka sebenarnya jenis kitab *muwaththa'* sama dengan kitab *mushannaf*. Bedanya boleh jadi hanya pada penamaan dan motivasi penamaannya. Sebuah kitab *mushannaf* tertentu diberi nama

---

395 Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 528; Mushthafâ *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 528.

396 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 200; 'Itr, *Manâhij al-Muhadditsîn*, h. 59-60; al-Qaththân, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 42.

397 al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathrafah*, h. 30-31; al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 118.

398 al-Zâwiy, *Tartîb Qâmûs al-Muhîth*, juz IV, h. 626.

399 al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 119; al-Qaththân, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 42.

dengan *muwaththa'* karena didasari oleh keinginan penulisnya untuk memberi kemudahan kepada para pembacanya.[400] Di antara jenis kitab *muwaththa'* adalah: *al-Muwaththa'* Mâlik ibn Anas (w. 179 H), *al-Muwaththa'* Ibn Abî Dzi'b al-Madaniy (w. 185 H), dan *al-Muwaththa'* Abî Mu<u>h</u>ammad 'Abdillâh al-Marûziy (w. 293 H).[401]

g. *Musnad*

Secara bahasa kata *musnad* (bentuk jamaknya *masânîd*) merupakan bentuk isim *maf'ûl* dari kata kerja *asnada*, "menyandarkan".[402] Menurut istilah ahli hadis, *musnad* adalah kitab hadis yang metode penyusunannya berdasarkan urutan nama sahabat yang meriwayatkan hadis.[403] Penentuan nama sahabat ini bisa berdasarkan urutan nama sahabat yang mula-mula masuk Islam, atau berdasarkan urutan huruf *mu'jam*, urutan nama kabilah, urutan nama negeri, dan lainnya.[404] Di antara jenis kitab *musnad* adalah: *Musnad* A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal (w. 241 H), *Musnad* al-<u>H</u>umaidiy (w. 219 H), *Musnad* karya Abû Dâwud al-Thayâlisiy (w. 204 H), *Musnad* Asad ibn Mûsâ al-Umawiy (w. 212 H), dan *Musnad* Abû Ya'lâ A<u>h</u>mad ibn 'Aliy al-Maushiliy (w. 307 H).[405]

Selain itu, ada sebagian kitab *musnad* yang diurutkan berdasarkan bab-bab tertentu dan masing-masing bab disusun menurut urutan nama sahabat. Misalnya adalah *Musnad* yang disusun oleh Baqiy ibn Makhlad al-Andalûsiy (w. 276 H) yang disusun berdasarkan bab-bab fikih. Bentuk kitab *musnad* seperti

---

400 al-Qaththân, *Mabâ<u>h</u>its fî 'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 42; Ismail, *Pembahasan Kitab*, h. 25-26.

401 al-Tha<u>hh</u>ân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 119.

402 Mu<u>h</u>ammad Shâdiq al-Munsyâwiy, *Qâmûs Mushthala<u>h</u>ât al-<u>H</u>adîts al-Nabawiy*, (Kairo: Dâr al-Fadlîlah, t.th.), h. 115.

403 al-Qanûjiy, *al-Shi<u>h</u>â<u>h</u> al-Sittah*, h. 67; al-Shub<u>h</u>âniy, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h. 203; al-Mubârkafûriy, *Muqaddimat Tu<u>h</u>fat*, h. 66; al-Mâlikiy, *al-Manhal al-Lathîf*, h. 262; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 201; Brockelmann, *Târîkh al-Adab*, juz II, h. 154; Shiddiqi, "Hadith", h. 16.

404 al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathrafah*, h. 46; al-Tha<u>hh</u>ân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 40.

405 al-Tha<u>hh</u>ân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 40-41.

ini tampaknya telah menggabungkan karakteristik kitab *musnad* dan *mushannaf*.[406]

h. *Sunan*

Kata *sunan* (bentuknya tunggalnya *sunnah*) biasanya diartikan sama dengan hadis. Menurut terminologi ilmu hadis, *sunan* adalah kitab hadis yang metode penyusunannya berdasarkan bab-bab fikih, dan umumnya hanya mencantumkan hadis-hadis yang *marfu'* (disandarkan kepada Nabi saw.). Kalaupun ada hadis yang *mauqûf* (disandarkan kepada sahabat) dan *maqthû'* (disandarkan kepada tabiin), maka jumlahnya hanya sedikit.[407] Di antara contoh kitab *sunan* adalah *Sunan* Abî Dâwud (w. 275 H), *Sunan* al-Nasâ'iy (w. 303 H), *Sunan* Ibn Mâjah (w. 275 H), dan *Sunan* al-Dârimiy (w. 255 H).[408] Kitab-kitab hadis Syi'ah, seperti *Man lâ Yahdluruh al-Faqîh* karya Ibn Bâbawaih (w. 381 H), *Tahdzîb al-Ahkâm* dan *al-Istbshâr* karya al-Thûsiy (w. 460 H), dalam batas-batas tertentu dapat pula dikelompokkan dalam jenis kitab *sunan*.

Secara metodologis, penyusunan kitab *sunan* tampaknya tidak berbeda dengan kitab *mushannaf* dan *muwaththa'*. Meskipun demikian, ada sedikit perbedaan antara jenis-jenis kitab itu. Kitab *sunan* umumnya memuat hadis-hadis yang *marfu'*, kecuali sedikit yang tidak *marfu'*. Sementara kitab *mushannaf* dan *muwaththa'* biasanya memuat hadis-hadis yang *marfû'*, *mauqûf*, dan *maqthû'*.

i. *Jâmi'*

Secara harfiah kata *jâmi'* (bentuk jamaknya *jawâmi'*) berarti komprehensif, luas, umum, dan universal.[409] Sedangkan secara

---

406 Shiddiqi, "Hadith", h. 16.

407 al-Qanûjiy, *al-Shihâh al-Sittah*, h. 69; al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathrafah*, h. 25; Mahmûd al-Thahhan, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 115; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 199; 'Itr, *Manâhij al-Muhadditsîn*, h. 59; al-Qaththân, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 41.

408 al-Thahhan, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 116.

409 Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1979), h. 161.

terminologis, *jâmi'* adalah kitab hadis yang metode penyusunannya dengan menghimpun hadis-hadis yang mencakup seluruh topik dalam agama.[410] Kitab *jâmi'* setidaknya mencakup delapan topik: (1) keimanan atau dogma (*al-'aqâ'id*); (2) hukum (*al-ahkâm*); (3) kesalehan dan asketisme (*al-ruqâq wa al-zuhd*); (4) tata-cara makan dan minum (*âdâb al-tha'âm wa al-syarâb*); (5) tafsir, sejarah, dan biografi (*al-tafsîr wa al-târîkh wa al-siyar*); (6) perjalanan, berdiri, dan duduk (*al-safar wa al-qiyâm wa al-qu'ûd*); (7) peperangan dan kekacauan (*al-fitan*); dan (8) sifat-sifat baik dan sifat-sifat tercela (*al-manâqib wa al-matsâlib*).[411] Di antara contoh kitab *jâmi'* adalah *al-Jâmi' al-Shahîh* karya al-Bukhâriy (w. 256 H), *al-Jami' al-Shahih* karya Muslim (w. 261 H), *al-Jâmi'* karya al-Tirmidziy (w. 279 H), dan *al-Jâmi'* karya 'Abd al-Razzâq (w. 211 H).[412] Kitab *al-Kâfiy* al-Kulainiy (w. 329 H), dalam batas-batas tertentu dapat pula dikategorikan sebagai kitab *jâmi'*.

Metode penyusunan kitab hadis seperti ini kebanyakan ditemukan pada abad III H. Akan tetapi, pada masa sebelumnya sebenarnya telah ditemukan jenis kitab *jâmi'*. Menurut Shaukat, contoh paling awal dari jenis kitab *jâmi'* ini adalah *al-Shahîfat al-Shâdiqah* karya 'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-'Âsh (w. 65 H). Sahifah ini berisi hadis-hadis yang mencakup berbagai masalah yang

[410] al-Thahhân, *Mushthalah al-Hadîts*, h. 168; al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 203; al-Mâlikiy, *al-Manhal al-Lathîf*, h. 261; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 198; 'Itr, *Manâhij al-Muhadditsîn*, h. 58; al-Qaththân, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 39.

[411] al-Mubârkafûriy, *Muqaddimat Tuhfat*, h. 64; al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 203; 'Abd al-Fattâh Abû Ghuddah, *Tahqîq Ismai al-Shahîhain wa Ism Jâmi' al-Tirmidziy*, (Aleppo: Maktab al-Mathbû'ât al-Islâmiyah, 1414 H/1993 M), h. 50; al-Mâlikiy, *al-Manhal al-Lathîf*, h. 261; al-Shâlih, *'Ulum al-Hadits,* h. 122; Nûr al-Dîn 'Itr, *al-Imâm al-Tirmidziy wa al-Muwâzanah Baina Jâmi'ih wa Baina al-Shahîhain*, (t.t.: Mathba'at Lajnat al-Ta'lîf wa al-Tarjamat wa al-Nasyr, 1390 H/1970 M), h. 45; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 199; Nûr al-Dîn 'Itr, *Manâhij al-Muhadditsîn*, h. 58; al-Qaththân, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 39; Shiddiqi, "Hadith", h. 15.

[412] al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 97; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 199; 'Itr, *Manâhij al-Muhadditsîn*, h. 59.

berbeda.[413] Namun, sebagaimana telah disinggung di muka, berbagai jenis sahifah belum disusun secara sistematis. Dengan demikian, sahifah milik 'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-'Âsh ini—seperti diakui oleh penyusunnya sendiri—juga belum disusun secara sistematis.[414] Selain itu, nama-nama ulama hadis seperti Ibn Juraij (w. 150 H), Ma'mar ibn Rasyîd (w. 153 H), Sufyân al-Tsauriy (w. 161 H), Hammâd ibn Salamah (w. 167 H), 'Abdullâh ibn Wahb (w. 197 H), dan Sufyân ibn 'Uyainah (w. 198 H), dilaporkan telah menyusun kitab *jâmi'*.[415]

j. *Mustakhraj*

Secara bahasa kata *mustakhraj* (bentuk jamaknya *mustakhrajât*) merupakan bentuk isim *maf'ûl* dari kata kerja *istakhraja*, "mengeluarkan".[416] Menurut ahli hadis, *mustakhraj* adalah metode penyusunan kitab hadis berdasarkan penulisan kembali hadis-hadis yang terdapat dalam kitab lain, kemudian penulisnya mencantumkan sanad sendiri, bukan jalur sanad yang dimiliki oleh penulis pertama.[417] Di antara kitab-kitab *mustakhraj* yang terkenal adalah *al-Mustakhraj 'alâ al-Shahîhain* karya Abû Nu'aim al-Asbahâniy (w. 430 H), *al-Mustakhraj 'alâ al-Shahîh al-Bukhâriy* karya al-Ismâ'îliy (w. 371 H), *al-Mustakhraj 'alâ Shahîh Muslim* karya Abû 'Uwânah (w. 310 H), *al-Mustakhrajat 'alâ Sunan Abî Dâwud* karya Qâsim ibn Asbagh.[418]

Meskipun metode penyusunan kitab-kitab *mustakhraj* secara umum dapat dikatakan sama, yakni penulisan kembali hadis-hadis

---

413 Shaukat, "Literatur Hadis", h. 23.

414 Shaukat, "Literatur Hadis", h. 23.

415 al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 97; Jamila Shaukat, "Literatur Hadis", h. 23-24.

416 al-Munsyâwiy, *Qâmûs Mushthalahât*, h. 112.

417 al-Mubârkafûriy, *Muqaddimat Tuhfat*, h. 68; al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 203; Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 403; al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 100; 'Itr, *Manâhij al-Muhadditsîn*, h. 60; 'Uwaidlah, *Taqrîb al-Tadrîb*, h. 21; Shiddiqi, "Hadith", h. 18.

418 al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 101, 120.

yang terdapat dalam kitab lain dengan mencantumkan sanad sendiri, tetapi sistematika pembahasannya bisa berbeda-beda. Kitab *mustkhraj* atas kitab *jâmi'* mempunyai sistematika pembahasan seperti halnya kitab *jâmi'*. Sementara kitab *al-mustakhraj* atas kitab *sunan* mempunyai sistematika pembahasan seperti halnya kitab *sunan*.

k. *Mustadrak*

Kata *mustadrak* (bentuk jamaknya *mustadrakât*) merupakan bentuk isim *maf'ûl* dari kata kerja *istadraka*, "menyusul".[419] Secara terminologis, *mustadrak* adalah metode penyusunan kitab hadis dengan cara menyusulkan hadis-hadis yang tidak terdapat dalam kitab lain, tetapi penulisnya menggunakan syarat-syarat yang dipakai oleh penyusun kitab itu.[420] Di antara jenis kitab *mustadrak* yang terkenal adalah *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhain* karya al-Hâkim (w. 405 H). Kitab *mustadrak* atas kitab *jâmi'* mempunyai sistematika pembahasan yang sama dengan kitab *jâmi'*.[421]

l. *Mu'jam*

Secara harfiah kata *mu'jam* (bentuk jamaknya *ma'âjim*) berarti kamus.[422] Secara terminologis, *mu'jam* adalah kitab hadis yang metode penyusunannya berdasarkan nama-nama sahabat, guru-guru hadis, nama-nama negeri, atau lainnya secara berurutan.[423] Secara umum nama-nama itu disusun secara alfabetis. Di antara kitab *mu'jam* yang terkenal adalah *al-Mu'jam al-Kabîr*, *al-Mu'jam al-Ausath*, dan *al-Mu'jam al-Saghîr* ketiganya karya al-Thabrâniy (w.

---

419 al-Munsyâwiy, *Qâmûs Mushthalahât*, h. 112.

420 Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 407; al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 203; 'Itr, *Manâhij al-Muhadditsîn*, h. 60.

421 al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 102.

422 Rûhiy al-Ba'albakiy, *al-Maurid: Qâmûs 'Arabiy-Inklîziy*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Mâlayîn, 1999 M), h. 1069; Wehr, *Modern Written Arabic*, h. 694.

423 al-Mubârkafûriy, *Muqaddimat Tuhfat*, h. 66; al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts*, h. 203; al-Qaththân, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 38; al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 45; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 203; 'Itr, *Manâhij al-Muhadditsîn*, h. 63.

360 H).[424] Kitab *al-Mu'jam al-Kabîr* disusun berdasarkan urutan nama sahabat secara alfabetis, kecuali nama Abu Hurairah yang disusun dalam *musahannaf* tersendiri.[425] Sementara dua kitab lainnya disusun berdasarkan nama-nama guru al-Thabrâniy secara alfabetis.

Di antara karakteristik umum jenis kitab *al-mu'jam* ini adalah metode penyusunanya menurut abjad (alfabetis). Karenanya, kitab-kitab *musnad* yang disusun berdasarkan nama-nama sahabat secara alfabetis juga dikenal dengan nama *mu'jam al-shahâbah*.[426] Misalnya *Mu'jam al-Shahâbah* karya Ahmad ibn 'Aliy al-Hamdâniy (w. 398 H) dan *al-Mu'jam al-Shahâbah* karya Abû Ya'lâ al-Maushiliy (w. 307 H).[427]

m. *Majma'*

Kata *majma'* (bentuk jamaknya *majâmi'*) secara harifiah berarti tempat berhimpun.[428] Sedangkan menurut istilah ahli hadis, *majma'* adalah metode penyusunan kitab hadis dengan cara menghimpun hadis-hadis yang berasal dari kitab-kitab yang telah ada sebelumnya.[429] Ada dua cara penyusunan kitab ini: (1) disusun berdasarkan topik tertentu. Misalnya *al-Jam' baina al-Shahîhain* karya Muhammad ibn Abî Nashr al-Humaidiy (w. 488 H) dan *al-Jam' baina al-Ushûl al-Sittah* (*al-Jâmi' al-Ushûl min Ahâdîts al-Rasûl*) karya Ibn al-Atsîr (w. 606 H); (2) disusun berdasarkan awal kata dari matan hadis. Misalnya *Jam' al-Jawâmi'* dan *al-Jâmi' al-Saghîr li Ahâdîts al-Basyîr al-Nadzîr* karya al-Suyûthiy. Kitab *majami'* yang

---

424 al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 45-46; 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 203; 'Itr, *Manâhij al-Muhadditsîn*, h. 63.

425 Barangkali karena metode penyusunannya berdasarkan urutan nama sahabat, karya ini selain dikategorikan sebagai kitab *mu'jam* juga ada yang memasukkannya dalam jenis kitab *musnad*. Lihat 'Itr, *Manâhij al-Muhadditsîn*, h. 61.

426 Shiddiqi, "Hadith", h. 17.

427 al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 46.

428 Unais *et al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth*, juz I, h. 136.

429 al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 103; al-Qaththân, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 45.

disusun mengikuti cara pertama umumnya memiliki sistematika yang hampir sama dengan kitab *jâmi'*.[430]

n. *Arba'în*

Makna kata *arba'în* adalah empat puluh. Sebagaimana yang tercermin dalam namanya *arba'în* adalah kumpulan empat puluh hadis yang berkaitan dengan satu atau beberapa masalah yang tentu saja menjadi minat pengumpul hadis.[431] Contoh dari jenis kitab ini yang paling terkenal adalah *Arba'în* karya al-Nawâwiy (676 H).[432]

Literatur hadis yang disusun dengan metode ini menurut sebagian sumber telah muncul pada era tabiin. Akan tetapi, ada juga yang mengatakan bahwa Ibn al-Mubârak (w. 181 H) merupakan inovator dari jenis kitab ini. Selanjutnya metode yang sama juga ditemukan dalam kompilasi-kompilasi hadis yang disusun oleh Ahmad ibn Harb al-Naisâbûriy (w. 234 H), Muhammad ibn Aslam al-Thûsiy (w. 242 H), dan al-Tirmidziy (w. 279 H). Pada abad-abad berikutnya, *arba'în* menjadi topik populer di kalangan ahli hadis yang menyusun koleksi-koleksi hadis semacam itu.[433]

Kesimpulan

Selama proses historis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis, para ahli hadis juga merumuskan perangkat metodologisnya. Semula perangkat metodologis itu masih dalam bentuk yang sederhana kemudian mengalami perkembangan hingga mencapai wujud yang lebih matang dan rumit. Ketika telah mencapai kematangan metodologis—terutama pada abad III H atau setelahnya—proses *tadwîn* hadis umumnya melewati tiga langkah

---

[430] 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 205-206; 'Itr, *Manâhij al-Muhadditsîn*, h. 66-67.

[431] al-Mubârkafûriy, *Muqaddimat Tuhfat*, h. 67; Shiddiqi, "Hadith", h. 18; Shaukat, "Literatur Hadis", h. 20.

[432] Shiddiqi, "Hadith", h. 18.

[433] Shaukat, "Literatur Hadis", h. 20.

kegiatan yang satu dengan lainnya berjalan secara beriringan. Ketiga langkah itu secara berturut-turut adalah: (1) pengumpulan sumber (hadis); (2) kritik sumber (hadis); dan (3) penyusunan kitab hadis.

Tinjauan secara lintas aliran (inter-sektarian) terhadap kerangka metodologis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis memperlihatkan bahwa selama proses *tadwîn* hadis kalangan ulama Sunni ataupun Syi'ah pada dasarnya telah menempuh ketiga langkah itu. Namun, secara lebih spesifik terdapat kesejalanan, di samping juga perbedaan antara keduanya. Menyangkut langkah pengumpulan sumber (hadis), baik ulama hadis Sunni ataupun Syi'ah sama-sama berupaya mengumpulkan hadis dari para nara sumber. Untuk tujuan itu mereka melakukan pengembaran ke berbagai kota atau negeri yang lebih dikenal dengan *ri<u>h</u>la<u>t</u> fî thalab al-<u>h</u>adîts* (perjalanan ilmiah mencari hadis). Langkah itu sesungguhnya telah dilakukan oleh sebagian sahabat, kemudian dilanjutkan oleh para tabiin, dan akhirnya menjadi fenomena yang sangat umum bagi para ahli hadis pada abad II H dan III H, atau setelahnya.

Meskipun terdapat perbedaan tertentu menyangkut kriteria kesahihan hadis, pada dasarnya para ulama Sunni dan Syi'ah menerapkan standar yang ketat dalam proses penyeleksian hadis. Hal itu secara jelas tercermin dari rumusan kaidah yang mereka tawarkan. Ulama Sunni dan Syi'ah (Imamiyah) telah sama-sama mengakui tiga unsur kaidah kesahihan hadis: (1) sanad bersambung; (2) periwayat bersifat adil; dan (3) periwayat bersifat dabit. Menurut ulama Sunni, kriteria sanad bersambung, adalah tiap-tiap periwayat dalam sanad bersambung dari awal hingga akhir (*muttashil*) dan sampai kepada Nabi saw. (*marfû'*). Kriteria bagi periwayat yang adil adalah mencakup unsur-unsur: beragama Islam, bertakwa, balig, berakal, tidak berbuat dosa besar, tidak berbuat fasik, tidak berbuat bidah, dan memelihara muruah. Jumhur ulama Sunni juga telah menetapkan bahwa seluruh sahabat berpredikat adil. Kriteria bagi periwayat yang dabit adalah

kuat hafalan mengenai apa yang didengarnya dan mampu menyampaikan hafalan itu kapan saja dia menghendaki. Sementara bagi ulama Syi'ah, kriteria sanad bersambung adalah rangkaian periwayatnya bersambung dari awal hingga akhir (*muttashil*) dan *marfû'*. Hanya yang membedakan dengan ulama Sunni, pengertian *marfû'* di sini adalah sampai kepada Nabi saw. dan dua belas imam maksum. Kriteria periwayat yang adil adalah beragama Islam, bertakwa, tidak berbuat dosa besar, tidak berbuat fasik, dan memelihara muruah. Mereka pun berpendirian bahwa tidak seluruh sahabat berpredikat adil. Kriteria periwayat yang dabit adalah kuat hafalan, tidak pelupa dalam meriwayatkan hadis. Di luar ketiga unsur kaidah di atas, ulama hadis Sunni mengajukan dua unsur lagi: (1) terhindar dari *syâdz*; dan (2) terhindar dari *'illah*. Sementara di sisi lain, sebagian ulama hadis Syi'ah hanya mengajukan unsur (1) dan tidak menyebutkan unsur (2), bahkan sebagian ulama Syi'ah lainnya tidak menyebutkan kedua unsur itu secara eksplisit.

Bab V
KONTRIBUSI *TADWÎN* HADIS DALAM ARUS PERKEMBANGAN HISTORIOGRAFI ISLAM

Pembicaraan dalam bab ini akan memusatkan perhatian pada pengaruh atau kontribusi *tadwîn* hadis dalam arus perkembangan historiografi Islam. Sebelum melangkah lebih jauh, perlu dipertegas bahwa dalam studi ini istilah *tadwîn* hadis digunakan dalam dua pengertian sekaligus: (1) proses penghimpunan hadis; dan (2) himpunan (kompilasi) hadis. Jadi, *tadwîn* hadis dapat dipahami sebagai suatu proses kegiatan yang mencakup langkah pengumpulan sumber (hadis), kritik sumber (hadis), dan penyusunan kitab hadis. Selain itu, *tadwîn* hadis juga merujuk pada suatu produk atau hasil, yakni literatur-literatur hadis yang dihasilkan selama proses penghimpunan dan penulisan hadis itu. Demikian pula, historiografi Islam merujuk pada dua pengertian sekaligus: (1) proses penulisan sejarah Islam; dan (2) produk atau karya penulisan sejarah Islam. Jadi, historiografi Islam di satu sisi dimaknai sebagai proses penulisan atau penyusunan karya sejarah Islam, yang didahului dengan langkah pengumpulan sumber, kritik sumber, dan interpretasi. Sementara di sisi lain, historiografi Islam juga merujuk pada suatu produk, yakni kitab atau karya yang dihasilkan selama proses penulisan sejarah Islam.[1] Dalam kerangka pemahaman ini, maka pelacakan kontribusi *tadwîn* hadis terhadap perkembangan historiografi Islam difokuskan pada empat elemen penting: (1) kontribusi literatur hadis sebagai sumber informasi historiografi Islam; (2) kontribusi metode pengumpulan hadis terhadap historiografi Islam; (3) kontribusi metode kritik hadis terhadap historiografi Islam; dan (4) kontribusi metode penyusunan kitab hadis terhadap historiografi Islam.

---

[1] Penjelasan lebih lengkap seputar konsep *tadwîn* hadis dan historiografi Islam, lihat kembali pembahasan bab II.

A. Kontribusi Literatur Hadis sebagai Sumber Informasi Historiografi Islam

Kontribusi literatur hadis dalam arus perkembangan historiografi Islam tidaklah dapat diabaikan. Faruqi mengakui bahwa literatur hadis merupakan sumber yang sangat penting bagi historiografi Islam awal.[2] Demikian pula, Azyumardi Azra menyebutkan bahwa sejumlah besar hadis yang berserakan dalam berbagai kitab hadis, khususnya aspek hadis historis, merupakan sumber informasi yang penting bagi penulisan sejarah Islam dalam bentuk biografi (*sîrah*), serangan militer (*maghâziy*), dan biografi periwayat hadis (*asmâ' al-rijâl*).[3] Al-'Umariy mengakui bahwa literatur hadis telah menyediakan informasi yang melimpah bagi historiografi Islam, khususnya dalam bentuk *sîrah*, meski tidak memberitakan seluruh peristiwa yang terjadi. Ketika beberapa sarjana hadis utama, seperti Ibn Sayyid al-Nâs dalam kitabnya *'Uyûn al-Atsâr* dan al-Dzahabiy dalam kitabnya *Târîkh al-Islâm*, menulis tentang *sîrah* sebagian besarnya bersandar pada enam kitab hadis utama: *Shahîh* al-Bukhâriy, *Shahîh* Muslim, *Sunan* Abî Dâwud, *Jâmi'* al-Tirmidziy, *Sunan* al-Nasâ'iy, dan *Sunan* Ibn Mâjah. Betapapun mereka juga merujuk pada literatur *sîrah* dan sejarah.[4]

---

[2] Nisar Ahmed Faruqi, *Early Muslim Historiography*, (Delhi: Idarah-i Adabiyati Delli, 1979), h. 185.

[3] Azyumardi Azra, "Kata Pengantar", dalam Sayed Ali Asgher Razwy, *Muhammad Rasulullah Saw.: Sejarah Lengkap Kehidupan dan Perjuangan Nabi Islam Menurut Sejarawan Timur dan Barat*, terj. Dede Azwar Nurmansyah, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2004), h. vi; Azyumardi Azra, "Peranan Hadis dalam Perkembangan Historiografi Awal Islam", *Al-Hikmah*, no. 11, 1993, h. 36-43; Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: Gramendia Pustaka Utama, 2002), h. 20-29; Azyumardi Azra, "Kata Pengantar", dalam M. Fethullah Gülen, *Versi Terdalam: Kehidupan Rasul Allah Muhammad Saw.*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. vi.

[4] Akram Dliyâ' al-'Umariy, *Madinan Society at the Time of the Prophet*, terj. Huda al-Khaththab, (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1416 H/1995 M), vol. I, h. 17.

Lebih jauh lagi, menurut Badri Yatim, penulisan hadis dapat dikatakan sebagai cikal-bakal dari penulisan sejarah (historiografi) Islam. Dari penulisan hadis inilah para sejarawan kemudian memperluas cakupan sejarah, sehingga membentuk satu tema sejarah tersendiri: *maghâziy* (serangan militer yang dipimpin Nabi saw.) dan *sîrah Nabawiyyah* (biografi Nabi saw.).[5] Dengan begitu, tidak heran jika studi *maghâziy* dan *sîrah* banyak mengambil sumber dari materi hadis. Abdul Ghani Abdullah mengakui bahwa bagi bangsa Arab sejarah mula-mula merupakan cabang dari studi hadis, sehingga pengumpulan riwayat dan kritik terhadapnya banyak dipengaruhi oleh metode dan gaya bahasa *muhadditsûn*. Karena itu, para penulis *sîrah*, *maghâziy*, atau *akhbâr* mengumpulkan dan melacak riwayat-riwayat otoritatif hingga sumbernya yang orisinal. Sumber itu berupa tokoh yang dikenal adil, memiliki pengetahuan langsung terhadap peristiwa yang diriwayatkan karena menyaksikan atau terlibat dalam peristiwa itu.[6]

Sejumlah pandangan yang telah diungkapkan pada dasarnya mengakui bahwa studi *maghâziy* dan *sîrah* mempunyai akar yang kuat dalam studi hadis. Namun, di sisi lain, ada pula sebagian ahli yang berasumsi bahwa studi *maghâziy* berasal dari cerita-cerita rakyat (*folklore*).[7] Faruqi mencatat bahwa dalam kisah-kisah *maghâziy* terlihat dengan jelas pengaruh studi *ayyâm*. Pengaruh itu antara lain tampak dalam hal-hal berikut: (1) penyebutan syair; (2) gaya bahasanya hiperbolis; dan (3) penyajian hal-hal kecil dari peristiwa perang.[8] Meski begitu, tetap ada perbedaan antara studi *ayyâm* dan *maghâziy*, di antaranya adalah: (1) periwayat-periwayat *maghâziy* adalah para sahabat Nabi, dan laporan-laporan biografis

---

5 Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 41-42, dan 55.

6 Yusri Abdul Ghani Abdullah, *Historiografi Islam: Dari Klasik hingga Modern*, terj. Budi Sudrajat, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h. 15-16.

7 Yatim, *Historiografi Islam*, h. 64.

8 Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 41.

atas sebagian besar mereka masih tersedia untuk kita, sementara periwayat-periwayat kisah *ayyâm* tidak lagi dikenali; (2) kisah-kisah *maghâziy* mengedepankan urutan kronologis seputar ekspedisi-ekspedisi militer yang dilakukan Nabi saw., sementara kisah-kisah *ayyâm* sama sekali lepas dari urutan kronologis; (3) mengenai nilai historis dari kisah-kisah *maghâziy* dan *ayyâm*, kita akan dapat memperoleh petunjuk-petunjuk berharga tentang signifikansi historis dari kisah *maghâziy* setelah menyisihkan syair dan gaya bahasa yang melebih-lebihkan. Akan tetapi, dalam kisah-kisah *ayyâm* terdapat kandungan materi yang sangat sedikit dan tidak dapat dipercaya dari sudut pandang historiografi; (4) kisah-kisah *ayyâm* tidak didukung oleh mata-rantai sanad, sedangkan kisah-kisah *maghâziy* ditransmisikan dengan mengikuti pola hadis dan umumnya didukung oleh mata-rantai sanad; (5) tujuan di balik kisah-kisah *ayyâm* adalah untuk memuja tingkah laku suku dan menciptakan rasa kebanggaan di antara anggotanya. Dalam hal ini hampir tidak pernah dilakukan uji keaslian dan pengesahan. Sebaliknya, dalam kisah-kisah *maghâziy*, di samping didasarkan atas tujuan dan kualitas, juga memiliki kegunaan sebagai rujukan historis. Karenanya, status pelapor *maghâziy* dianggap lebih penting dibandingkan narator *ayyâm* ataupun tukang kisah belaka; dan (6) kisah-kisah *ayyâm*, berbeda dengan *maghâziy*, adalah bentuk-bentuk prasangka yang hanya memuja suku mereka sendiri. Karena itu, ungkapan-ungkapan mereka tidak lepas dari sikap melebih-lebihkan, partisan suku, dan memilih-milih orang yang menjadi kesayangannya.[9]

Dalam perspektif yang lebih luas, <u>H</u>usain Nashshar mengajukan pengamatannya bahwa historiografi Arab Islam memang tumbuh dari dua arus yang berbeda. *Pertama*, arus lama, terdiri atas cerita-cerita khayal dan cerita-cerita rakyat (*folklore*) yang berasal dari sejarah Arab kuno dan diriwayatkan oleh para narator yang berpindah-pindah dari Arab Utara, dalam bentuk

[9] Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 41-42.

ansâb dan *ayyâm*, serta cerita tentang raja-raja Arab Selatan berikut riwayat penaklukan mereka. Biasanya arus lama ini mengambil bentuk syair. Kisah-kisah itu tidak didasarkan atas penanggalan (kronologi) kejadian, antara satu peristiwa dengan peristiwa lainnya tidak berhubungan. *Kedua*, arus baru yang dimunculkan Islam, yakni arus biografi, terdiri atas berita-berita otentik dan mendalam, cabang dari ilmu hadis, dan karena itu melalui kritik dan seleksi. Arus biografi ini juga terdiri atas kisah-kisah yang benar dan terkadang juga khayal yang terdapat dalam diri Nabi saw. Sejarawan mengumpulkan kisah-kisah itu, menyusunnya, menghubung-hubungkan antara yang satu dengan lainnya, dengan disinari ayat-ayat al-Qur'an.[10] Masing-masing dari keduanya mengembangkan mazhab penulisan sendiri, kendati antara arus satu dengan lainnya bisa saling mempengaruhi. Akan tetapi, pada akhirnya arus biografi yang muncul dari dalam Islam mencapai titik dominasi setelah sudut pandang *muhadditsûn* tampil ke posisi dominan dalam penulisan sejarah.[11]

Lebih jauh, kedua arus penulisan sejarah itu telah menancapkan pengaruhnya terhadap studi *sîrah* dan *maghâziy*. Arus pertama, khususnya *ayyâm*, telah memainkan peran terutama terhadap kehidupan Nabi saw. di Madinah yang penuh dengan cerita peperangan (*ghazwah*). Cerita tentang peperangan itu menyebar bagaikan tersebarnya kisah *ayyâm* di masa pra-Islam. Nabi saw. dalam cerita ini digambarkan sebagai seorang hero (*bathal*) seperti yang biasa terjadi dalam kisah *ayyâm* dari masa pra-Islam.[12] Sementara, arus kedua, yakni penulisan biografi, terdapat

[10] Husain Nashshâr, *Nasy'at al-Tadwîn al-Târîkhiy 'ind al-Arab*, (Kairo: Maktabat al-Nahdlah al-Mishriyyah, t.th.), h. 67-68.

[11] Azra, "Peranan Hadis", h. 43; Azra, *Historiografi Islam*, h. 28.

[12] Ilse Lichtenstadter, "Arabic and Islamic Historiography", *The Moslem World*, vol. XXXV, 1977, h. 128; W. Raven, "Sirah", dalam C. E. Bosworth *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1997), vol. IX, h. 661; G. Levi Della Vida, "Sîra", dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.), *First Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1987), vol. VII, h. 440; Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târîkhiy*, h. 68.

di dalamnya corak ilmiah yang lebih mendalam di Madinah, mengungguli negeri-negeri lainnya, karena para sejarawan di sana terikat dengan hadis-hadis sahih melebihi sejarawan lainnya.[13]

Penulisan *sîrah* atau *maghâziy* dari perspektif *ayyâm* antara lain dikembangkan oleh Wahb ibn Munabbih (w. 114 H).[14] Ia adalah seorang narator yang terkenal tentang asal-usul Yaman. Wahb sangat jauh melangkah ke dalam materi cerita rakyat (*folklore*) Yaman yang legendaris dan ditransmisikannya untuk keperluan ahli tafsir dalam penafsiran al-Qur'an ataupun untuk keperluan penulis-penulis *maghâziy*. Selain itu, ia adalah seorang perintis penyusunan *maghâziy*, sebagaimana yang dikembangkan oleh aliran Madinah dalam penulisan sejarah, yaitu pada abad I H.[15] Karya-karya *sîrah* atau *maghâziy* terdahulu, seperti diungkapkan Nashshâr, tidak ada yang memberitahukan bahwa Wahb merupakan salah seorang periwayat *sîrah* atau *maghâziy*,[16] tetapi Hâjî Khalîfah dalam mencatat bahwa dia telah menyusun karya *maghâziy*.[17] Belakangan di kota Heidelberg Jerman ditemukan bagian dari kitab *maghâziy* karya Wahb ibn Munabbih.[18] Seorang sarjana Barat, C. H. Becker berhasil menemukan di antara kumpulan papirus-papirus Schott Reinhardt sebuah jilid yang

---

[13] Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târîkhiy*, h. 68; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 44.

[14] Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târîkhiy*, h. 68.

[15] Mu<u>h</u>ammad A<u>h</u>mad Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn wa al-Târîkh 'ind al-'Arab*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H/ 1991 M), h. 15-18; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 51.

[16] Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târîkhiy*, h. 34. Berdasarkan hasil penelusuran penulis, Wahb ibn Munabbih sebenarnya pernah meriwayatkan *maghâziy*. Lihat Mu<u>h</u>ammad ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, (Beirut: Dâr al-Shâdir, t.th.), jilid II, h. 143.

[17] <u>H</u>âjî Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn 'an Asâmiy al-Kutub wa al-Funûn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M), jilid II, h. 604.

[18] Mushthafâ al-Saqâ' *et al.*, "Muqaddimah", dalam Abû Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-Malik ibn Hisyâm, *al-Sîra<u>t</u> al-Nabawiyyah*, (Beirut: al-Maktaba<u>t</u> al-'Ilmiyah, t.th), juz I, h. 14.

memuat bagian dari kitab *maghâziy* karya Wahb ibn Munabbih.[19] Naskah kitab itu diriwayatkan oleh Muhammad ibn Abî Bakr—dari Abû Thalhah—dari 'Abd al-Mun'im ibn Idrîs—dari ayahnya (Idrîs)—dari Abû Ilyâs—dari Wahb ibn Munabbih.[20] Dalam bagian naskah yang ditemukan itu antara lain termuat materi sejarah tentang 'Aqabah Kubrâ, pertemuan kaum Quraisy di Dâr al-Nadwah, hijrah, dan Perang Bani Khaitsam.[21]

Sementara penulisan *sîrah* atau *maghâziy* dari sudut pandang kedua umumnya dilakukan oleh para ulama hadis. Perhatian terhadap studi *sîrah* atau *maghâziy* dari perspektif hadis bahkan telah diperlihatkan oleh para sahabat. Kalangan sahabat sejak awal tampaknya telah membuat pembedaan (*distinction*) antara hadis hukum (*hadîts al-ahkâm*) dengan hadis yang murni historis (*maghâziy*) yang kemudian menjadi cikal bakal historiografi Islam.[22]

Meski para sahabat sendiri telah memperlakukan secara berbeda antara hadis hukum dan hadis historis (*maghâziy*), pada kenyataannya mereka tidak membuat pemisahan yang tegas antara keduanya. Mereka bukan hanya meriwayatkan hadis-hadis hukum saja, tetapi juga hadis-hadis historis (*maghâziy*). Justru karena sikap mereka yang lebih longgar ketika menghadapi hadis-hadis historis, boleh jadi periwayatan hadis tentang *maghâziy* menyebar dengan pesat memasuki periode sahabat. Permintaan khalifah 'Umar untuk mempersedikit periwayatan hadis, oleh sebagian kalangan ditafsirkan agar para sahabat membatasi periwayatan hadis mengenai masa-masa yang dilalui Nabi saw. dan cerita-cerita perang (*maghâziy*) yang waktu itu sangat diminati oleh para tukang

---

[19] Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târîkhiy*, h. 34-35; Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 93, 97.

[20] Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 97.

[21] Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târîkhiy*, h. 35.

[22] Muhammad Zubayr Shiddiqi, "Hadith—A Subject of Keen Interest", dalam P.K. Koya (ed.), *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 13.

cerita.[23] Penafsiran ini diperkuat oleh sebuah riwayat dari 'Umar. Ia telah berkata, "Persedikitlah riwayat hadis dari Rasâlullâh saw., kecuali tentang masalah yang dikerjakan oleh beliau sendiri."[24] Dari pernyataan itu bukan berarti bahwa kisah-kisah perang (*maghâziy*) tidak penting sebab apa yang dilakukan oleh Rasûlullâh saw. dalam peperangan juga wajib diikuti. Namun, persoalannya 'Umar tampak khawatir jika peristiwa-peristiwa perang dan kejadian-kejadian di antar kabilah yang menentang dakwah pada masa-masa awal diceritakan kembali, maka akan dapat menimbulkan kerawanan dan mengganggu stabilitas di antara mereka.[25]

Dari kalangan sahabat terdapat nama 'Abdullâh ibn 'Abbâs (w. 78 H), yang selain menghimpun hadis-hadis hukum, juga mengumpulkan hadis-hadis historis (*maghaziy* atau *sirah*). Ia adalah seorang sahabat yang dikenal sebagai ahli tafsir, hadis, fikih, bahasa, syair, *akhbâr* masa lalu, nasab, dan lainnya.[26] Demikian luas ilmunya, sehingga 'Ubaidullâh ibn 'Abdillâh ibn 'Utbah memberikan kesaksian, "Dia pada suatu hari tidak mengajarkan apa pun dalam majelisnya, kecuali tentang fikih, suatu hari lagi tentang tafsir (takwil), suatu hari tentang *maghâziy*, suatu hari tentang syair, suatu hari tentang *ayyâm al-'Arab*."[27] Sudah cukup terkenal bahwa Ibn 'Abbâs meninggalkan kitab-kitab yang jumlahnya sangat banyak sehingga untuk mengangkutnya harus menggunakan unta. Kitab-kitab itu berada di tangan Kuraib ibn Muslim. Setelah itu, Kuraib mewariskannya kepada Mûsâ ibn

---

[23] Muhammad Mustafa Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts al-Nabawiy wa Târîkh Tadwînih*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1413 H/1992 M), juz I, h. 133; Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Early Hadith Literature*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), h. 58.

[24] Seperti dikutip dalam Mahmud Abû Rayyah, *Adlwâ' 'alâ al-Sunnat al-Muhammadiyyah au Difâ' 'an al-Hadîts*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), h. 55.

[25] Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz I, h. 134.

[26] Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 42.

[27] Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 368.

'Uqbah.[28] Sahabat lainnya adalah 'Abdullâh ibn 'Amr (w. 63 H). Ia menuliskan apa saja yang diterima dari Nabi saw. dan dihimpun dalam sahifah yang dikenal dengan *al-Sha<u>h</u>îfa<u>t</u> al-Shâdiqah*.[29] Sahifah ini berisi hadis-hadis yang mencakup berbagai masalah agama, sehingga sebagian peneliti menganggapnya sebagai kitab *jâmi'* paling awal.[30] 'Amr ibn Syu'aib, cucu 'Abdullâh, telah meriwayatkan banyak hadis mengenai *sîrah* yang terdapat dalam sahifah itu melalui bapaknya, Syu'aib.[31] Sahabat terkemuka lainnya yang juga mempunyai perhatian besar terhadap hadis-hadis historis (*maghâziy* atau *sîrah*) adalah Barrâ' ibn 'Âzib (w. 72 H). Barrâ' telah mendiktekan hadis kepada orang-orang yang datang dalam majelisnya. Ia pun mendiktekan cukup banyak materi hadis tentang *maghâziy*. Hal itu antara lain diketahui dari riwayat-riwayat Abû Is<u>h</u>âq al-Sabî'iy dari Barrâ' dalam masalah *maghâziy*.[32] Di tangan para sahabat materi hadis (hukum) dan *maghâziy* agaknya

[28] Mu<u>h</u>ammad ibn Shâmil al-Sulamiy, *Manhaj Kitâba<u>t</u> al-Târîkh al-Islâmiy*, (Makkah: Dâr al-Risâlah, 1418 H/1998 M), h. 327.

[29] al-<u>H</u>asan ibn 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Râmahhurmuziy, *al-Mu<u>h</u>addits al-Fâshil baina al-Râwiy wa al-Wâ'iy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M), h. 366; Ibn Sa'ad, *Thabaqâ<u>t</u> al-Kubrâ*, jilid II, h. 373; Abû Bakr A<u>h</u>mad ibn 'Aliy ibn Tsâbit al-Khathîb al-Baghdâdiy, *Taqyîd al-'Ilm*, (t.t.: Dâr Ihyâ' al-Sunna<u>t</u> al-Nabawiyah, 1974), h. 84-85.

[30] Jamila Shaukat, "Pengklasifikasian Literatur Hadis", *Al-Hikmah*, no. 13, 1415 H, h. 23. Kitab *jâmi'* sendiri biasa diartikan sebagai kitab yang menghimpun hadis dalam berbagai masalah agama dan umumnya ditempatkan di bawah delapan judul utama: (a) akidah (*al-'aqâ'id*); (b) hukum (*al-a<u>h</u>kâm*); (c) kesalehan dan asketisme (*al-ruqaq*); (d) etika makan dan minum (*âdâb al-tha'âm wa al-syarâb*); (e) tafsir, sejarah, dan biografi (*al-tafsîr wa al-târîkh wa al-siyar*); (f) berjalan, berdiri, dan duduk (*al-safar wa al-qiyâm wa al-qu'ûd*) atau bisa juga disebut dengan tabiat (*al-syamâ'il*); (g) kekacauan (*al-fitan*); dan (h) perilaku yang baik dan buruk (*al-manâqib wa al-matsâlib*). Lihat Abû al-'Ulâ Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn 'Abd al-Ra<u>h</u>îm al-Mubârkafûriy, *Muqaddima<u>t</u> Tu<u>h</u>fa<u>t</u> al-A<u>h</u>wadziy Syar<u>h</u> Jâmi' al-Tirmidziy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 64; Mu<u>h</u>ammad ibn 'Alwiy al-Mâlikiy al-<u>H</u>asaniy, *al-Manhal al-Lathîf fî Ushûl al-<u>H</u>adîts al-Syarîf*, (Jedah: Mathâbi' Sa<u>h</u>r, 1410 H/1990 M), h. 261; Shub<u>h</u>iy al-Shâli<u>h</u>, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts wa Mushthala<u>h</u>uhu*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1988 M), h. 122.

[31] al-Sulamiy, *Kitâba<u>t</u> al-Târîkh*, h. 327.

[32] al-Sulamiy, *Kitâba<u>t</u> al-Târîkh*, h. 328.

masih berbaur dalam satu karya kumpulan hadis. Karenanya, yang dimaksud kumpulan *maghâziy* waktu itu tidak lain adalah sahifah ataupun naskah koleksi hadis.

Lebih lanjut, menurut catatan Sa'îd Ramadlân al-Bûthiy, dokumentasi tertulis hadis pada dasarnya mendahului penulisan *sîrah* dan *maghâziy*. Sebagaimana diketahui, dokumentasi tertulis hadis telah berlangsung sejak periode kenabian, dan bahkan sebagiannya atas perintah Nabi saw. Sementara penulisan *sîrah* Nabi saw. dan *maghâziy* lebih belakangan dibanding dengan hadis, karena para sahabat sendiri lebih senang meriwayatkan *sîrah* dan *maghâziy* secara lisan.[33] Itulah sebabnya, kalaupun materi *sîrah* dan *maghâziy* sebagiannya telah dicatat oleh para sahabat, maka bentuk penyusunannya masih menyatu dengan naskah kumpulan hadis.[34]

Fase peralihan dari studi hadis menuju studi *maghâziy* baru terjadi pada periode tabiin. Dalam sejarahnya, sejak paruh kedua abad I H telah mulai dilakukan penulisan *sîrah* atau *maghâziy* yang terpisah dari penulisan hadis.[35] Adalah Abân ibn 'Utsmân (w. 105 H) yang dapat disebut sebagai simbol peralihan dari studi hadis kepada studi *maghâziy*.[36] Dia dianggap sebagai orang pertama yang menyusun kumpulan khusus tentang *maghâziy*.[37] Pada kenyataannya karya *maghâziy* yang ditulis oleh Abân sudah tidak ditemukan lagi, kecuali sebuah *shuhuf* yang berisi hadis-hadis tentang kehidupan Nabi saw., peperangan, dan ekspedisi militer beliau.[38] Karena itu, menurut Faruqi, karya Abbân ini bukan

---

[33] Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthiy, *Fiqh al-Sîrat al-Nabawiyyah*, (Kairo: Dâr al-Islâm, 1419 H/1999 M), h. 18. Lihat pula, al-Sayyid Muhammad 'Aqîl ibn 'Aliy al-Mahdiliy, *Madkhal ilâ al-Sîrat al-Nabawiyyat: al-Dirâsât wa Minhâjuhâ*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1416 H/1996 M), h. 21.

[34] al-Mahdiliy, *al-Sîrat al-Nabawiyyat*, h. 21.

[35] Muhammad Muhammad Abû Syuhbah, *al-Sîrat al-Nabawiyyat fî al-Qur'ân wa al-Sunnah*, (Kairo: Dâr al-Thibâ'at al-Muhammadiyah, 1390 H/1970 M), h.24.

[36] Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 43.

[37] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 42.

[38] Abû Syuhbah, *al-Sîrat al-Nabawiyyat*, h. 24.

monograf yang independen, malahan merupakan koleksi hadis sebagaimana sahifah-sahifah serupa.[39] Dilaporkan bahwa al-Mughîrah ibn 'Abd al-Ra<u>h</u>mân memiliki salinan (*copy*) dari kumpulan *maghâziy* itu yang pernah dibacakan padanya, dan dia menganjurkan anaknya untuk membaca salinan itu.[40]

Studi lebih lengkap tentang *maghâziy* dilakukan oleh 'Urwah ibn al-Zubair (w. 94 H). Ia merupakan orang pertama yang menulis kitab lebih baik tentang *maghâziy*, dan karenanya oleh sebagian peneliti ia sering dipandang sebagai pendiri studi *maghâziy*. Namun sayangnya, karya itu tidak ditemukan lagi dan hanya fragmen-fragmennya yang tersisa dalam bentuk kutipan pada karya-karya sejarawan muslim sesudahnya, seperti Ibn Is<u>h</u>âq, al-Thâbariy, al-Wâqidiy, Ibn Sayyid al-Nâs, dan Ibn Katsîr. Kutipan-kutipan mereka merupakan tulisan paling awal tentang *maghazîy* yang sampai ke tangan kita.[41] Isi *maghâziy* karya 'Urwah tidak hanya terbatas pada peperangan Nabi saw., tetapi juga mencakup aspek kehidupan lainnya, seperti permulaan Nabi saw. menerima wahyu dan sejumlah masalah pribadi beliau. Dari fragmen-fragmen *maghâziy* karya 'Urwah yang sampai ke tangan kita, jelas bahwa dia telah mendasarkan karyanya pada hadis historis yang dikumpulkannya sendiri.[42] Dia, karena kedudukan sosialnya yang tinggi, dapat memperoleh data-data sejarah dari sumber-sumber primernya, khususnya dari 'Â'isyah dan keluarga al-Zubair.[43] Seperti halnya Abân, 'Urwah mencantumkan sanad dalam sebagian riwayat yang dianggap penting, seperti turunnya wahyu dan hijrah, meski pada saat itu belum muncul *mushthala<u>h</u> al-<u>h</u>adîts* dan belum juga ditetapkan patokan-patokan yang teliti

[39] Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 220.

[40] Azami, *Early Hadith Literature*, h. 60.

[41] 'Effat al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, terj. Ahmad Rofi' Usmani, (Bandung: Pustaka, 1986), h. 264; Tar<u>h</u>îniy, *al-Mu'arrikhûn,* h. 43-44; Azra, "Peranan Hadis", h, 44-45; Azra, *Historiografi Islam*, h. 30-31.

[42] Azra, "Peranan Hadis", h. 45; Azra, *Historiografi Islam*, h. 31.

[43] al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 264-265.

dalam menguji suatu riwayat.[44] Namun, dalam sebagian riwayat, ia justru tidak mencantumkan sanad sama sekali. Hal itu apabila berasal dari para nara sumber yang kredibel, seperti 'Â'isyah, keluarga al-Zubair, dan Usâmah ibn Zaid.[45]

Sepeninggal 'Urwah, studi *maghâziy* dikembangkan lebih jauh oleh 'Abdullâh ibn Abî Bakr ibn Hazm, 'Âshim ibn 'Umar, Ibn Syihâb al-Zuhriy. 'Abdullâh ibn Abî Bakr ibn Hazm (w. 130-135 H) disebutkan pernah menyusun kitab tentang *maghâziy*. Karya *maghâziy* itu kemudian diriwayatkan oleh kemenakan laki-lakinya, 'Abd al-Mâlik ibn Muhammad ibn Abî Bakr (w. 176 H).[46] 'Abdullâh ibn Abî Bakr juga dikabarkan meriwayatkan hadis-hadis yang berhubungan dengan *sîrah* atau *maghâziy* dari bapaknya, Abû Bakr ibn Hazm (w. 117 H). Selanjutnya, Ibn Ishâq, al-Wâqidiy, Ibn Sa'ad, dan al-Thabariy, mengutip dari 'Abdullâh hadis-hadis seputar *sîrah* atau *maghâziy* tersebut. Dalam laporannya, 'Abdullâh antara lain mengungkapkan tentang masa kecil Nabi saw., delegasi kabilah-kabilah yang datang kepada Rasûlullâh saw., serta perang terhadap kaum murtad yang terjadi setelah wafatnya beliau.[47]

'Âshim ibn 'Umar al-Zhafariy (w. 120 H) juga dilaporkan mempunyai kitab tentang *sîrah* dan *maghâziy*.[48] Ia memang memiliki pengetahuan yang luas seputar *sîrah* dan *maghâziy*. Demikian luas pengetahuannya, sehingga 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz pernah menugaskannya untuk mengajar materi *maghâziy* dan riwayat hidup para sahabat di Masjid Damaskus.[49] Para sejarawan

---

[44] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 42; al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 264.

[45] Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 44.

[46] Azami, *Early Hadith Literature*, h. 74.

[47] Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 47.

[48] Azami, *Early Hadith Literature*, h. 79.

[49] Shibli Nu'mani, *Sirat-un-Nabi: The Life of Prophet*, terj. M. Tayyib Badayuni, (New Delhi: Rightway Publications, 2001), vol. I, h. 27-28; Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 47; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 58.

muslim sesudahnya, seperti Ibn Is<u>h</u>âq dan al-Wâqidiy, banyak mengutip riwayat darinya.[50]

Penyusun kitab *maghâziy* yang paling terkenal dan otoritatif adalah al-Zuhriy (w. 124 H), ulama hadis yang pernah berguru kepada Abân ibn 'Utsmân dan 'Urwah ibn Zubair. Dalam perpustakaan Bani Umayyah di Damaskus terdapat tumpukan buku berjilid-jilid yang berisi bahan-bahan ilmiah yang dikumpulkannya.[51] Selain *maghâziy*, dia juga menulis tentang *sîrah*. Bahkan, sebagian peneliti menyatakan bahwa al-Zuhriy merupakan orang pertama yang menyusun kitab tentang *sîrah* dan kitab itu termasuk karya *sîrah* pertama yang disusun dalam Islam. Kitab itu termasuk karya *sîrah* yang paling andal dan sahih, sehingga Ibn Is<u>h</u>âq banyak menjadikannya sebagai sumber.[52]

Studi *sîrah* dan *maghâziy* ini kemudian diteruskan oleh tiga murid al-Zuhriy: Mûsâ ibn 'Uqbah, Ma'mar ibn Râsyid, dan Ibn Is<u>h</u>âq. Mûsâ ibn 'Uqbah (w. 141), dikabarkan telah menyusun kitab tentang *sîrah* atau *maghâziy*.[53] Namun sayangnya, kitab ini tidak ditemukan lagi, dan hanya ada beberapa bagian darinya yang dapat dijumpai dalam karya Ibn Sa'ad (*al-Thabaqât*) dan karya al-Thabariy yang banyak mengutip darinya tentang *sîrah* Nabi, *al-khulafâ' al-râsyidûn*, dan Bani Umayyah.[54] Sebagian isi dari karya itu juga termuat dalam *A<u>h</u>âdîts Muntakhabat min Maghâziy Mûsâ ibn 'Uqbah* karya Yûsuf ibn Mu<u>h</u>ammad Qâdliy Syuhbah (w. 789 H).[55]

---

[50] Tar<u>h</u>îniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 47; Azra, *Historiografi Islam*, h. 33.

[51] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 42.

[52] Sa'ad Mu<u>h</u>ammad Mu<u>h</u>ammad al-Syaikh al-Murshifiy, *al-Jâmi' al-Sha<u>h</u>î<u>h</u> li al-Sîrat al-Nabawiyyah*, (Kuwait: Makrabat al-Manâr al-Islâmiyah, 1415 H/1994 M), h. 64-65.

[53] Syams al-Dîn Mu<u>h</u>ammad ibn 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Sakhâwiy, *al-I'lân bi al-Taubîkh li Man Dzamm al-Târîkh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 157; Azami, *Early Hadith Literature*, h. 79; Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 269.

[54] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 68-69.

[55] Yûsuf ibn Mu<u>h</u>ammad ibn 'Amr Qâdliy Syuhbah, *A<u>h</u>âdîts Muntakhabat min Maghâziy Mûsâ ibn 'Uqbah*, (Beirut: Mu'assasat Rayyân, 1412 H/1991 M), h. 57-97.

Ma'mar ibn Râsyid (w. 152 H) dikabarkan juga telah menulis karya tentang *maghâziy*.[56] Ia dinilai sebagai seorang ahli hadis yang dapat dipercaya.[57] Demikian pula, Ma'mar termasuk salah seorang arsitek ilmu hadis.[58] Ia juga dipandang sebagai salah seorang sarjana hadis yang paling awal menyusun karya kompilasi hadis secara sistematis.[59] Kitab *maghâziy* itu sendiri telah hilang, tetapi laporan-laporan Ma'mar ditemukan dalam karya-karya sejarah Islam awal yang ditransmisikan melalui muridnya, 'Abd al-Razzâq.[60] Sementara itu, Ibn Is<u>h</u>âq (w. 151 H) telah dikenal sebagai penyusun kitab *sîrah* atau *maghâziy*.[61] Namun sayangnya, metode penyusunan kitab itu sudah mulai membebaskan diri dari metode riwayat dalam studi hadis, sehingga mendapatkan sejumlah kritik dari para ahli hadis.[62]

Meskipun Abân ibn 'Utsmân, 'Urwah ibn al-Zubair, 'Abdullâh ibn Abî Bakr, 'Âshim ibn 'Umar, al-Zuhriy, dan Mûsâ ibn 'Uqbah, dan Ma'mar ibn Rasyîd, berusaha menyusun karya *sîrah* atau *maghâziy* yang terpisah dari karya hadis, tampaknya belum dilakukan pemisahan yang tegas antara studi sejarah dan hadis. Al-Sharqawi mengakui bahwa pertumbuhan ilmu sejarah di kalangan umat Islam bercampur aduk dengan studi hadis, baik dari segi materi maupun metodologinya. Dari sisi materi berkisar pada kisah Nabi Mu<u>h</u>ammad saw. dan peperangan kaum muslim. Sementara dari sisi metodologi berkisar pada penyebutan sanad dan pengukuhan riwayat dalam mendeskripsikan setiap berita.

---

56 Nu'mani, *Sirat-un-Nabi*, h. 29; Azami, *Early Hadith Literature*, h. 148.

57 al-'Umariy, *Madinan Society*, vol. I, h. 31.

58 Nu'mani, *Sirat-un-Nabi*, h. 28-29.

59 Mu<u>h</u>ammad 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adits: 'Ulûmuhu wa Mushthala<u>h</u>uhu*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), h. 182; Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-'Azîz al-Khûliy, *Miftâ<u>h</u> al-Sunna<u>t</u> au Târîkh Funûn al-<u>H</u>adîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 21.

60 Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 271.

61 Nu'mani, *Sirat-un-Nabi*, h. 22-23; Tar<u>h</u>îniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 50.

62 al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 266.

Studi sejarah mulai berusaha melepaskan diri dari ilmu hadis pada abad II H.[63]

Menurut Ismâ'îl Kâsyif, pada awalnya kitab-kitab *sîrah* atau *maghâziy* termasuk karya sejarah yang menghimpun antara materi hadis dan sejarah sekaligus. Hal itu adalah wajar karena *sîrah* atau *maghâziy* tumbuh dan berkembang di Madinah yang mendapat predikat sebagai "*Dâr al-Sunnah*", dan di kota inilah berdiam para sahabat yang menyaksikan Nabi saw. dan mendengarkan hadis-hadisnya, serta menyampaikan hadis-hadis itu kepada para tabiin. Penulisan *sîrah* atau *maghâziy* sendiri pada kenyataannya belum

[63] al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 264-266. Al-Sulamiy telah memotret perjalanan historiografi Islam yang dibagi menjadi tiga fase. Fase *pertama*, fase historiografi secara perorangan yang dalam hal ini penulis *khabar* (*ikhbâriy*) dan sejarawan (*mu'arrikh*) mengkompilasikan dan mengkodifikasikan berita yang didengarnya dari para nara sumber (periwayat) yang telah menyaksikan kejadian atau mendengar dari orang yang menyaksikan kejadian, ataupun kejadian-kejadian yang disaksikan secara langsung oleh penulis *khabar* dan ahli sejarah. Semua itu dituangkan dalam sahifah-sahifah (*shu<u>h</u>uf*) yang tidak disusun secara sistematis dan berdasarkan bab. Sehingga dalam satu sahifah dapat ditemukan *khabar* tentang *sîrah* Nabi saw., syair, nasab, dan lainnya. Fase *kedua*, fase penulisan tema-tema sejarah yang terpisah-pisah dan berdiri sendiri, serta lahirnya risalah-risalah kecil di bidang sejarah. Pada fase ini para penulis *khabar* mulai mengklasifikasikan materi-materi sejarah yang satu dengan lainnya dan mengkhususkan setiap tema pada satu kitab atau risalah. Hal itu kira-kira berlangsung sepanjang abad II H. Di antara tokohnya adalah: Mu<u>h</u>ammad ibn al-Sâ'ib al-Kalbiy (w. 146 H) yang menulis kitab tentang *ansâb*, *akhbâr*, atau lainnya, 'Awwânah ibn al-<u>H</u>akam (w. 147 H) yang menulis kitab dengan sebutan *al-Târîkh* dan menyusun kitab lain tentang biografi Mu'âwiyah dan Bani Umayyah, Ibn Is<u>h</u>âq (w. 151 H) yang merupakan penulis kitab *Sîrah*, Abû Mikhnaf (w. 157 H) yang menulis kitab tentang perang Jamal, Siffin, dan masih banyak lagi, serta Abû Yaqzhân al-Nassâbah (170 H) yang menulis kitab *al-Nasab al-Kabîr* dan lainnya. Fase *ketiga*, fase lahirnya karya-karya sejarah yang lengkap dan disusun berdasarkan urutan waktu (kronologis). Di antara ahli sejarah yang muncul pada fase ini adalah: Khalîfah ibn Khayyâth, Abû <u>H</u>anîfah al-Dînawariy, al-Ya'qûbiy, dan al-Thabariy. Akan tetapi, bentuk kronologis ini embrionya telah ada pada karya-karya sejarah fase kedua, misalnya yang ditulis oleh Ibn Is<u>h</u>âq, 'Awwânah ibn al-<u>H</u>akam, dan juga <u>H</u>aitsam ibn 'Adiy (w. 207 H) yang salah satu karyanya diberi judul *al-Târîkh 'alâ al-Sinîn*. Lihat al-Sulamiy, *Kitâbat al-Târîkh*, h. 320-325.

menyebar ke kota-kota di luar Madinah, kecuali pada abad II H.[64] Kâsyif pun mengakui bahwa awal penulisan karya sejarah mempunyai keterkaitan yang erat dengan hadis. Semula studi hadis bersandar pada periwayatan lisan, baru kemudian pada abad II dan III H dilakukan kodifikasi secara lebih menyeluruh. Begitupun studi sejarah di kalangan umat Islam pada mulanya membahas tentang biografi (*sîrah*) Nabi saw., perilaku-perilaku sahabat dan umat Islam, dan cerita-cerita perang. Seperti halnya studi hadis, studi sejarah semula juga bersandar pada periwayatan lisan. Karena itu, pada awalnya studi sejarah mempunyai karakter yang tidak berbeda dengan studi hadis, hanya bedanya para ahli hadis lebih tertarik pada riwayat-riwayat yang menjadi dasar hukum fikih dan akhlak, sedangkan para ahli sejarah lebih mengkonsentrasikan pada riwayat-riwayat yang bertalian dengan kejadian-kejadian historis.[65]

Hubungan yang erat antara studi hadis dengan historiografi Islam pada dasarnya bukan hanya terletak pada sumbangan materi hadis terhadap penulisan sejarah Islam, tetapi lebih dari itu studi *sîrah* dan *maghâziy* semula merupakan bagian yang tak terpisahkan dari hadis.[66] Apalagi para penulis sejarah Islam awal hampir seluruhnya adalah ahli hadis. Mereka memiliki kesadaran atau

---

[64] Sayyidah Ismâ'îl Kâsyif, *Mashâdir al-Târîkh al-Islâmiy wa Manâhij al-Bahts Fîh*, (Kairo: Maktabat al-Khanjiy, 1976), h. 26.

[65] Kâsyif, *Mashâdir al-Târîkh al-Islâmiy*, h. 25. Sejauh ini, dianalogikan bahwa studi adab—termasuk di dalamnya *khabar* (sejarah)—dan hadis merupakan dua sungai kembar yang mengalir dari mata air yang sama, tetapi akhirnya berpisah karena perbedaan pandangan dan orientasi intelektual. Lihat George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and Christian West*, (Edinbergh: Edinbergh University Press, 1990), h. 105.

[66] Abû Syuhbah, *al-Sîrat al-Nabawiyyat*, h. 23; al-Mahdiliy, *al-Sîrat al-Nabawiyyat*, h. 19; al-Murshifiy, *al-Jâmi' al-Shahîh*, h. 62. Menurut Yûsuf Khaury, studi *maghâziy* atau *sîrah* jika dilihat dari satu segi merupakan cabang ilmu sejarah (*târîkh*), tetapi jika dilihat dari segi penetapan hadis dan *atsar* dianggap sebagai cabang ilmu hadis. Lihat Yûsuf Khauriy, *al-'Ulûm 'inda al-'Arab: Tabwîb wa Ta'ârîf wa Nushûsh*, (Beirut: Mansyûrât Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1403 H/1983 M), h. 66.

kepedulian terhadap kemurnian dan kelestarian misi historis Nabi saw. sehingga mendorongnya untuk mengabdikan diri pada studi hadis. Inilah yang kemudian memunculkan pengumpulan dan penulisan hadis, baik yang bersifat hukum maupun historis. Hadis historis pada gilirannya memberikan bahan yang cukup melimpah bagi penulisan sejarah kehidupan Nabi saw. dalam bentuk *sîrah* dan *maghâziy*.[67]

Lebih jauh, jika ditilik dari segi konseptual, *sîrah* tampaknya juga mempunyai hubungan yang sangat erat dengan sunnah. *Sîrah* yang dari segi bahasa berarti "jalan" (*tharîqah*) dan "cara" (*sunnah*) adalah perjalanan hidup Nabi saw. sejak munculnya berbagai *irhâsh* (kejadian yang luar biasa sebelum menjadi rasul) yang melapangkan jalan bagi kerasulannya, sesuatu yang terjadi sebelum kelahiran, saat kelahiran, pertumbuhan, sampai beliau diangkat menjadi nabi, menjalankan dakwahnya, hingga akhirnya meninggal dunia.[68]

Sementara itu, sunnah yang secara harfiah berarti "jalan" (*tharîqah*) dan "perjalanan hidup" (*sîrah*) adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw., sahabat, dan generasi di bawahnya, baik berupa perkataan, perbuatan, persetujuan, hal-ihwal, biografi (*siyar*), peperangan (*ayyâm*), hingga gerak dan diam dalam kondisi jaga dan tidur. Pengertian sunnah seperti ini merupakan definisi yang paling luas dari kalangan ahli hadis (*muhadditsûn*).[69] Mayoritas ulama ahli hadis sendiri telah memasukkan penampilan fisik dan budi pekerti, biografi (*sîrah*), serta peperangan Nabi saw. (*maghâziy*) dalam kategori sunnah (hadis).[70] Lain halnya dengan para ulama ushul fikih (*ushûliyyûn*)

[67] Azra, *Historiografi Islam*, h. 44.

[68] al-Murshifiy, *al-Jâmi' al-Shahîh*, h. 62.

[69] Muhammad ibn Ja'far al-Kattâniy, *al-Risâlat al-Mustathrafah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1400 H), h. 3.

[70] Muhammad Muhammad Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th.), h. 10; Muhammad Thâhir al-Jawâbiy, *Juhûd al-Muhadditsîn fî Naqd Matn al-Hadîts al-Nabawiy al-Syarîf*, (t.t.: Mu'assasât 'Abd

yang umumnya tidak memasukkan penampilan fisik, budi pekerti, biografi (*sîrah*), dan peperangan Nabi saw. (*maghâziy*) dalam kategori hadis karena menurut mereka sunnah (hadis) adalah segala perkataan, perbuatan, dan persetujuan Nabi saw. yang berhubungan dengan hukum syariat.[71] Perbedaan yang terjadi antara kalangan ulama hadis dengan ulama ushul fikih dalam merumuskan definisi hadis (sunnah) ini boleh jadi karena adanya perbedaan sudut pandang dalam melihat profil Nabi saw. Kalangan ulama ushul fikih melihat figur Nabi saw. sebagai orang yang meletakkan undang-undang kehidupan bagi umat manusia dan meletakkan kaidah-kaidah bagi para mujtahid yang datang setelahnya. Karenanya, perhatian mereka hanya pada perkataan, perbuatan, dan persetujuan Nabi saw. yang berkaitan dengan hukum syariat. Sementara kalangan ulama hadis melihat figur Nabi saw. sebagai pemimpin yang memberi petunjuk jalan dan nasihat yang diinformasikan oleh al-Qur'an sebagai contoh atau teladan bagi umat Islam. Karenanya, mereka meriwayatkan apa saja yang berasal dari Nabi saw., baik berupa biografi (*sîrah*), akhlak, tabiat (*syamâ'il*), berita dan perkataan, serta perbuatan, baik yang berkaitan dengan hukum syariat atau tidak.[72]

Bahkan, menurut penilaian Bravmann, secara konseptual *sîrah* dan sunnah pada dasarnya merupakan dua istilah yang ekuivalen (sama arti). Istilah *sîrah* dalam sebuah ungkapan "*sunnatu Rasulillahi wa siratuhu*", menurutnya, ekuivalen dengan term sunnah. Dalam ungkapan itu, term sunnah yang disebutkan secara beriringan dengan term *sîrah* pada dasarnya hanya merupakan gaya bahasa saja, sementara makna kedua term itu adalah sama.

---

al-Karîm ibn 'Abdillâh, t.th.), h. 59; Mu<u>h</u>ammad 'Ajjâj al-Khathîb, *al-Sunna<u>t</u> qabl al-Tadwîn*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1993 M), h. 16.

[71] Nûr al-Dîn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1997 M), h. 28; al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adits*, h. 19; al-Jawâbiy, *Juhûd al-Mu<u>h</u>additsîn*, h. 64.

[72] al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h. 18; al-Khathîb, *al-Sunna<u>t</u> qabl al-Tadwîn*, h. 15.

Sehingga ungkapan itu bisa mengandung arti "praktik dan cara kerja Nabi saw.", dan tidak diartikan dengan "praktik (*sunnah*) dan sejarah kehidupan (*sîrah*) Nabi saw."[73] Term *sîrah* sendiri, menurut Bravmann, pada dasarnya digunakan untuk merujuk "praktik Nabi saw." seperti halnya term sunnah, tetapi kemudian mengalami pergeseran, karena ada kecenderungan untuk membedakan antara "praktik Nabi saw." dengan "praktik dua khalifah, Abû Bakr dan 'Umar" (*sîrat̲ al-khalîfatain*). Khalifah 'Utsmân, misalnya, dalam sumpahnya hanya menggunakan term *sîrah*, dan tidak dengan term sunnah, untuk merujuk "praktik atau cara kerja Nabi saw."[74] Padahal, sebelum 'Utsmân term *sîrah* dan sunnah digunakan dalam arti yang sama. Hal itu antara lain ditemukan pada ungkapan "*wakâna min sunnati 'Umara wa sîratihi*..." yang dalam konteks ini term *sîrah* dianggap ekuivalen dengan term sunnah.[75]

Dari sini tidak berlebihan jika menurut para ahli hadis, *maghâziy* dan *sîrah* Nabi saw. menempati bagian yang tidak kecil dari pembahasan hadis. Para penyusun karya kompilasi hadis pada umumnya tidak ketinggalan untuk mencantumkan materi-materi hadis yang berkaitan dengan riwayat hidup Nabi saw., peperangan-peperangannya, keistimewaan-keistimewaannya, budi pekerti yang baik dari beliau ataupun para sahabatnya. Langkah seperti ini terus ditempuh sampai akhirnya *maghâziy* dan *sîrah* dalam penyusunannya melepaskan diri dari disiplin hadis, dan kemudian menjadi disipilin ilmu yang berdiri sendiri.[76]

Barangkali tidak terlalu mengejutkan jika kitab-kitab *jâmi'* dan yang sejenisnya, seperti *Sha̲hî̲h* al-Bukhâriy, *Sha̲hî̲h* Muslim, *Jâmi'*

---

[73] M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*, (Leiden: E. J. Brill, 1972), h. 130.

[74] Bravmann, *The Spiritual Background,* h. 127-128.

[75] Bravmann, *The Spiritual Background,* h. 130.

[76] al-Murshifiy, *al-Jâmi' al-Sha̲hî̲h*, h. 62; Abû Syuhbah, *al-Sîrat̲ al-Nabawiyyat̲*, h. 23.

al-Tirmidziy, dan *al-Kâfiy* al-Kulainiy mencantumkan hadis-hadis tentang *sîrah*, *maghâziy*, dan *syamâ'il* karena kitab-kitab itu memang menghimpun hadis-hadis yang meliputi seluruh bidang agama. Akan tetapi, yang justru menarik adalah kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan bab-bab fikih, seperti *Muwaththa'* Mâlik, *Mushannaf* 'Abd al-Razzâq, *Sunan* Abî Dâwud, *Sunan* al-Nasâ'iy, dan *Sunan* Ibn Mâjah, ternyata juga mencantumkan hadis-hadis historis, selain hadis-hadis hukum. Begitupun kitab-kitab hadis yang disusun berdasarkan urutan nama sahabat, seperti *Musnad* Ahmad ibn Hanbal dan *Musnad* al-Humaidiy juga tidak ketinggalan mencantumkan hadis-hadis historis.

Lebih jauh, jika dilihat dalam kitab *Muwaththa'* yang ditulis oleh Imâm Mâlik akan ditemukan pembahasan tentang *sîrah* dan *maghâziy*. Dalam kitab *Muwaththa'* Imâm Mâlik melalui riwayat Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibâniy dijumpai bab khusus tentang biografi (*bâb al-siyar*). Dalam bab *siyar* (bentuk tunggalnya *sîrah*) ini antara lain ditemukan sebuah hadis yang menceritakan bahwa Nabi saw. pernah mengirim laskar militer (*sariyyah*) ke arah Nejd, dan mereka memperoleh harta rampasan yang banyak berupa unta. Harta rampasan itu kemudian dibagi di antara anggota laskar itu.[77] Dalam karya itu juga ditemukan bab tentang sifat Nabi saw. (*bâb shifat al-Nabiy shallallâh 'alaih wa sallam*), yang di dalamnya terdapat sebuah hadis yang menjelaskan tentang postur tubuh Nabi saw., warna kulit, dan bentuk rambutnya.[78] Selain itu, dalam kompilasi hadis karya Mâlik ibn Anas itu juga terdapat bab tentang keutamaan para sahabat Nabi saw. (*bâb fadlâ'il ashab al-Nabiy shallallâh 'alaih wa sallam*).[79] Sementara itu, dalam *Muwaththa'* Mâlik riwayat Yahyâ al-Laitsiy ditemukan bab jihad (*kitab al-jihâd*), bab tentang sifat Nabi saw. (*kitâb shifat al-*

---

[77] Abû 'Abdillâh Mâlik ibn Anas al-Ashbahiy, *Muwaththa' al-Imâm Mâlik*, riwayat Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibâniy, (t.t.: Maktabat al-'Ilmiyah, t.th.), h. 308.

[78] Mâlik, *Muwaththa'*, h. 334.

[79] Mâlik, *Muwaththa'*, h. 333.

Nabiy shallallâh 'alaih wa sallam), dan bab tentang nama-nama Nabi saw. (*kitâb asmâ' al-Nabiy shallallâh 'alaih wa sallam*).[80]

Kitab *Mushannaf* 'Abd al-Razzaq menyebutkan lebih banyak lagi hadis yang berhubungan dengan masalah jihad dan *maghâziy*. Dalam kitab ini ada bab khusus tentang jihad (*kitâb al-jihâd*), yang isinya antara lain membahas kewajiban jihad, orang yang mati syahid, jumlah peperangan Nabi saw., dan masih banyak lagi.[81] Selain itu, dalam kitab yang sama juga terdapat bab tentang *maghâziy* (*kitâb al-maghâziy*), dengan materi pembahasan yang tak kalah luasnya mencakup Perang Hudaibiyah, Perang Badar, Perang Hudzail, Perang Bani Nadlir, Perang Uhud, Perang Ahzab dan Bani Qarizhah, Perang Khaibar, Perang Fath Makkah, Perang Hunain, Perang Bi'r Ma'unah, Perang Dzat Salasil, Perang Qadisiyah, dan lain-lain.[82]

Sementara kitab *Musnad* A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal mencantumkan banyak sekali hadis yang berkaitan dengan *sîrah* dan *maghâziy*. Hadis-hadis itu antara lain membahas tentang kelahiran Nabi saw., nasabnya, nama-namanya, keutamaan-keutamannya, dakwahnya, isra mikraj, hijrah, Perang Abwâ', Perang 'Usyairah, Perang Badar, Perang Uhud, Perang Khaibar, Perang Tabuk, dan penaklukan Makkah.[83] Begitupun kitab *al-Musnad* karya al-<u>H</u>umaidiy memuat sejumlah hadis historis yang antara lain mengenai Perang Uhud, Perang Khandaq, Perang <u>H</u>unain, Perang

---

[80] Abû 'Abdillâh Mâlik ibn Anas al-Ashba<u>h</u>iy, *al-Muwaththa'*, riwayat Ya<u>h</u>yâ ibn Ya<u>h</u>yâ ibn Katsîr al-Laitsiy al-Andalusiy (Beirut: Dâr al-Fkr, 1425 H/2005 M), h. 271-287, 560-570, 610.

[81] Abû Bakr 'Abd al-Razzâq ibn <u>H</u>ammâm al-Shan'âniy, *Mushannaf*, (Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1403 H/1983 M), juz V, h. 181-312.

[82] 'Abd al-Razzâq, *Mushannaf*, juz V, h. 313-492.

[83] Kumpulan hadis-hadis tentang *sîrah* dan *maghâziy* itu dapat dilihat dalam A<u>h</u>mad 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Bannâ, *al-Fat<u>h</u> al-Rabbâniy Tartîb Musnad al-Imâm A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal al-Syaibâniy*, (Kairo: Dâr al-Syahâb, t.th.), juz XII, h. 2-285; juz XX, h. 175-302.

Saif al-Ba<u>h</u>riy dan Jaisy al-Khabth, penaklukan Khaibar, serta penaklukan Makkah.[84]

Dalam kitab *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* al-Bukhâriy juga terdapat sejumlah besar hadis yang bertalian dengan materi *sîrah* dan *maghâziy*. Bahkan, dalam karya al-Bukhâriy ini ditemukan sebuah bab yang membahas tentang peperangan-peperangan (*kitâb al-maghâziy*). Dalam bab ini dikemukakan hadis-hadis historis mengenai berbagai peperangan pada masa Nabi saw. Pembahasan pertama tentang Perang Usyairah (*ghazawa<u>t</u> al-Usyairah*) yang termasuk salah satu peperangan paling awal yang dijalani Nabi saw. Menariknya, dalam pembahasan ini juga dikutipkan pernyataan sejarawan Ibn Is<u>h</u>âq, tanpa mengemukakan jalur sanad, bahwa peperangan paling awal yang dilakukan Nabi saw. adalah Perang Abwâ', Buwâth, dan 'Usyairah.[85] Selanjutnya, dikemukakan pembahasan tentang Perang Badar (*ghazwa<u>t</u> Badr*), Perang Uhud (*ghazawa<u>t</u> U<u>h</u>ud*), Perang Khandaq (*ghazwa<u>t</u> Khandaq*), Perang Dzât al-Riqâ' (*ghazwa<u>t</u> Dzât al-Riqâ'*), Perang Anmâr (*ghazwa<u>t</u> Anmâr*), Perang Hudaibiyah (*ghazwa<u>t</u> <u>H</u>udaibiyyah*), Perang Dzî Qarad (*ghazwa<u>t</u> Dzî Qarad*), Perang Khaibar (*ghazwa<u>t</u> Khaibar*), Perang Mu'tah (*ghazwa<u>t</u> al-Mu'tah*), Perang Tabuk (*ghazwa<u>t</u> Tabûk*), dan masih banyak lagi.[86] Selain itu, dalam kitab yang sama juga ditemukan bab jihad dan biografi (*kitâb al-jihâd wa al-siyar*).[87]

Kitab *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* Muslim tak luput juga mencantumkan bab tentang jihad dan biografi (*kitâb al-jihâd wa al-siyar*). Dalam bab ini antara lain dikemukakan tentang Perang Badar (*ghazwa<u>t</u> Badr*), Perang Hunain (*ghazwa<u>t</u> <u>H</u>unain*), Perang Tha'if (*ghazwa<u>t</u> al-Thâ'if*),

---

84 Abû Bakr 'Abdullâh ibn al-Zubair al-<u>H</u>umaidiy, *al-Musnad*, (Madinah: al-Maktaba<u>t</u> al-Salafiyah, t.th.), juz I, h. 47, 175, 218, 219; juz II, h. 371, 507, 516, 531, 522, 533.

85 Abû 'Abdillâh Mu<u>h</u>ammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah ibn Bardizbah al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, (Kairo: Dâr al-<u>H</u>adîts, 1420 H/2000 M), juz III, h. 122.

86 al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz III, h. 124-279.

87 al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz II, h. 423-537.

Perang Ahzab (*ghazwat al-Ahzâb*), Perang Uhud (*ghazwat Uhud*), Perang Khaibar (*ghazwat Khaibar*), Perjanjian Hudaibiyah (*shulh al-Hudaibiyah*), penaklukan kota Makkah (*fath Makkah*), Perang Dzî Qard (*ghazwat Dzî Qard*), dan Perang Dzât al-Riqâ' (*ghazwat Dzât al-Riqâ'*).[88]

Dalam kitab *Jâmi'* atau *Sunan* al-Tirmidziy terdapat bab khusus tentang biografi (*kitâb al-siyar*). Bab ini antara lain membahas tentang seruan atau dakwah sebelum dilakukan peperangan, harta rampasan perang (*ghanîmah*), peperangan-peperangan, dan seterusnya. Selain itu, juga ditemukan bab keutamaan jihad (*kitâb fadlâ'il al-jihâd*), dan bab jihad (*kitâb al-jihâd*).[89] Begitu pula halnya, dalam kitab *Sunan* al-Nasâ'iy dikemukakan bab tentang jihad (*kitâb al-jihâd*). Secara umum pembahasannya tentang ketentuan jihad dan hal-hal normatif yang terkait dengannya. Dalam bab yang sama juga ditemukan sedikit pembahasan tentang *ghazwah*, misalnya *ghazwat al-Hind* dan *ghazwat al-Turk wa al-Habsyah*.[90] Sementara itu, dalam kitab *Sunan* Abî Dâwud dan *Sunan* Ibn Mâjah ditemukan pembahasan tentang jihad (*kitâb al-jihâd*).[91]

Karya kompilasi hadis yang disusun oleh ulama Syi'ah, seperti *al-Kâfiy* karya al-Kulainiy, tampaknya juga memuat sejumlah besar materi hadis yang berkaitan dengan *sîrah*. Dalam *al-Kâfiy* ditemukan sebuah pasal khusus tentang biografi (*sîrah*) yang diberi judul *abwâb al-târîkh* (pasal-pasal tentang sejarah). Pasal ini antara

---

[88] Abû al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûriy, *Shahîh Muslim*, (Kairo: Dâr Ibn al-Haitsam, 1422 H /2001 M), h. 451-478.

[89] Abû 'Îsâ Muhammad ibn 'Îsâ ibn Saurah al-Tirmidziy, *al-Jâmi' al-Shahîh wa Huwa Sunan al-Tirmidziy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M), jilid IV, h. 101-188.

[90] Abû 'Abd al-Rahmân Ahmad ibn Syu'aib al-Nasâ'iy, *Sunan al-Nasâ'iy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), jilid III, juz II, h. 3-52.

[91] Abû Dâwud Sulaimân ibn al-'Asy'ats al-Sijistâniy al-Azdiy, *Sunan Abî Dâwud*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1408 H/1988 M), juz III, h. 3-94; Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Yazîd ibn Mâjah al-Qazwîniy, *Sunan Ibn Mâjah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), juz II, h. 119-158.

lain memuat hadis-hadis tentang kelahiran dan wafat Nabi saw., kelahiran 'Aliy ibn Abî Thâlib, kelahiran Fâtimah, kelahiran Hasan ibn 'Aliy, kelahiran Husain ibn 'Aliy, kelahiran Abû Ja'far Muhammad ibn 'Aliy, Abû al-Hasan Mûsâ ibn Ja'far, dan lain-lain.[92]

Dalam karya-karya kompilasi hadis itu, *sîrah* atau *maghâziy* menjadi bagian dari kajian hadis.[93] Menurut al-Mahdiliy, penulisan *sîrah* terdahulu dapat dibedakan menjadi dua jenis. *Pertama*, penulisan *sîrah* yang disatukan dengan topik pembahasan lainnya dan menjadi bagian dari kajian hadis. Hal itu misalnya terlihat dalam *Muwaththa'* Mâlik (w. 179 H), *Shahîh* al-Bukhâriy (w. 256 H), *Shahîh* Muslim (w. 261 H), *Sunan* Abî Dâwud (w. 275 H), *Jâmi'* al-Tirmidziy (w. 279 H), *Sunan* al-Nasâ'iy (w. 303 H), *Sunan* Ibn Mâjah (w. 273 H), dan *Musnad* Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H). *Kedua*, penulisan *sîrah* secara mandiri, yaitu terpisah dari kajian hadis. Misalnya kitab *sîrah* atau *maghâziy* yang disusun oleh 'Urwah ibn al-Zubair (w. 94 H), Abân ibn 'Utsmân (w. 105 H), al-Zuhriy (w. 124 H), 'Âshim ibn 'Umar (w. 120 H), 'Abdullâh ibn Abî Bakr (w. 130-135 H), Mûsâ ibn 'Uqbah (w. 141 H), Ibn Ishâq (w. 151 H), al-Wâqidiy (w. 207 H), Ibn Hisyâm (w. 218 H), Ibn Sa'ad (w. 230 H), dan seterusnya.[94]

---

[92] Abû Ja'far Muhammad ibn Ya'qûb ibn Ishâq al-Kulainiy, *al-Kâfiy*, (Qum: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1375 H), juz I, h. 459-548.

[93] Kajian *sîrah* sebagai bagian dari studi hadis, menurut Husain Mu'nis, pada gilirannya menimbulkan perbedaan antara persepsi sejarah dan ilmu hadis, menyusul pendekatan dan metodologi yang berbeda. Para ahli hadis mengandalkan sanad dan memberikan prioritas kepada pemenuhan kriteria periwayat, berupa jujur, konsekuen, taqwa, *wara'*, yang diukur berdasarkan kriteria-kriteria *al-jarh wa al-ta'dîl*, yakni sejauh mana seseorang diakui sebagai periwayat yang akurat. Mereka melakukan itu dengan tujuan agar keaslian suatu hadis dapat dipertahankan. Akan tetapi, lambat laun kegiatan itu terbawa arus kecenderungan fikih yang sektarian, sehingga tidak lagi menggunakan standar pengecekan berita maupun sumber secara objektif dan lebih mengutamakan kecenderungan ulama fikih. Lihat Husain Mu'nis, *al-Sirah al-Nabawiyah: Upaya Reformasi Sejarah Perjuangan Nabi Muhammad Saw.*, terj. Muhammad Nursamad Kamba, (Jakarta: Adigna Media Utama, 1999), h. vii-viii.

[94] al-Mahdiliy, *al-Sîrat al-Nabawiyyat*, h. 22-24.

Sejumlah karya kompilasi hadis tersebut telah menyediakan materi bagi penulisan karya sejarah Islam yang lebih belakangan. Misalnya kitab *'Uyûn al-Atsar fî Funûn al-Maghâziy wa al-Syamâ'il wa al-Siyar* karya Ibn Sayyid al-Nâs (w. 734 H) pernah mengambil sumber dari kitab-kitab hadis, seperti *Shahîh* al-Bukhâriy, *Shahîh* Muslim, *Sunan* Abî Dâwud, *Jâmi'* al-Tirmidziy, *Sunan* al-Nasâ'iy, *Sunan* Ibn Mâjah, *Mu'jam* al-Thabâriny, *Musnad* Abû Ya'lâ al-Mûshiliy, *al-Fawâ'id*, dan *Mu'jam* Ibn Jumai'.[95] Penggunaan kitab-kitab hadis sebagai sumber informasi sejarah dengan mudah dapat dilihat pada anotasi yang dibuat oleh penyuntingnya.[96] Di antara contohnya adalah:

وروينا طريق : ابراهيم
الوهاب،
عليه يوم : ((
هذا جبريل فرسه، عليه)).[97]

'Dan diriwayatakan kepada kami dari jalur al-Bukhâriy: menceritakan kepada saya Ibrâhîm ibn Mûsâ, mengabarkan kepada kami 'Abd al-Wahhâb, menceritakan kepada kami Khâlid, dari 'Ikrimah, dari Ibn 'Abbâs, bahwa Nabi saw. bersabda pada saat peristiwa perang Badar: "Ini adalah

[95]Abû al-Fath Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Sayyid al-Nâs al-Ya'muriy, *'Uyûn al-Atsar fî Funûn al-Maghâziy wa al-Syamâ'il wa al-Siyar*, (Madinah: Maktabat Dâr al-Turats, 1413 H/1992 M), juz I, h. 15. Selain dari karya-kitab-kitab kumpulan hadis, karya sejarah ini juga mengambil sumber dari kitab-kitab *thabaqât*, *maghâziy* dan *siyar*, serta kitab-kitab mengenai nasab. Lihat Ibn Sayyid al-Nâs, *'Uyûn al-Atsar*, juz I, h. 15.

[96] Lihat lebih lanjut, Ibn Sayyid al-Nâs, *'Uyûn al-Atsar*, juz I, h. 51-456; juz II, h. 1 dan seterusnya.

[97] Ibn Sayyid al-Nâs, *'Uyûn al-Atsar*, juz I, h. 396. Lihat pula, al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 157. Dalam sumber aslinya peristiwa itu terjadi pada Perang Uhud, bukan Perang Badar.

Malaikat Jibrîl yang membawa peralatan perang di kepala kudanya.’

Begitu pula halnya, kitab *Târîkh al-Islâm wa Thabaqât al-Masyâhîr wa al-A‘lâm* karya al-Dzahabiy (w. 748 H) banyak merujuk kepada kitab-kitab kompilasi hadis ternama, seperti *Shahîh* al-Bukhâriy, *Shahîh* Muslim, *Sunan* Abî Dâwud, *Jâmi‘* al-Tirmidziy, *Sunan* al-Nasâ‘iy, *Sunan* Ibn Mâjah, *Musnad* Ahmad ibn Hanbal, *Mustadrak* al-Hâkim, atau lainnya. Pengutipan kitab-kitab itu sebagai sumber penulisan sejarah oleh al-Dzahabiy terlihat dengan jelas pada catatan kaki atau anotasi yang dibuat oleh Muhammad Mahmûd Hamdân.[98] Sementara karya al-Dzahabiy lainnya, *al-Sîrat al-Nabawiyyah*—yang diambil dari kitab *Târîkh al-Islâm*—juga banyak mengutip dari kitab-kitab hadis, seperti *Shahîh* al-Bukhâriy, *Shahîh* Muslim, *Sunan* Abî Dâwud, *Jâmi‘* al-Tirmidziy, *Sunan* al-Nasâ‘iy, *Sunan* al-Dârimiy, *Musnad* Ibn Hanbal, *Musnad* Abû Dâwud al-Thayâlîsiy, dan lainnya.[99] Berikut ini dikutipkan salah satu contohnya:

زيد :

عليه .

عليه.[100]

‘Dan Hammâd ibn Zaid berkata dari Tsâbit dari Anas: Nabi saw. adalah manusia yang paling baik, paling ganteng, dan paling berani.’ (Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhâriy dan Muslim).

[98] Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Utsmân al-Dzahabiy, *Târîkh al-Islâm wa Thabaqât al-Masyâhîr wa al-A’lâm,* (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishriy, 1411 H/1991 M), jilid I, h. 1-328; jilid II, h. 415-525.

[99] Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Utsmân al-Dzahabiy, *al-Sîrat al-Nabawiyyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1409 H/1988 M), h. 1-419.

[100] al-Dzahabiy, *al-Sîrat al-Nabawiyyah*, h.. 321.

Selain itu, Ibn Katsîr (w. 774 H) dalam menulis kitab *al-Sîrat al-Nabawiyyah* banyak pula merujuk kitab *Shahîh* al-Bukhâriy, *Shahîh* Muslim, *Sunan* Abî Dâwud, *Jâmi'* al-Tirmidziy, *Sunan* al-Nasâ'iy, *Sunan* Ibn Mâjah, *Sunan* al-Baihaqiy, *Mushannaf* 'Abd al-Razzâq, *Muwaththa'* Malik, *Musnad* Ahmad ibn Hanbal, *Musnad* al-Bazzâr, *Musnad* 'Abd ibn Humaid, *Mu'jam* al-Thabrâniy, *Mustadrak* al-Hâkim, serta kitab-kitab hadis lainnya.[101] Sebagai contohnya adalah:

'Dan Abû Dâwud berkata: menceritakan kepada kami 'Utsmân ibn Abî Syaibah, menceritakan kepada kami Jarîr, dari Manshûr, dari Mujâhid, dari Thâwûs, dari Ibn 'Abbâs ia berkata: Rasûlullâh saw. telah bersabda pada saat penaklukan kota Makkah, "Tidak ada lagi hijrah, melainkan jihad dan niat, dan jika kalian hendak lari, maka larilah.'

Dari karya-karya sejarah yang telah dibahas, terlihat dengan jelas bagaimana kontribusi literatur hadis sebagai sumber informasi dalam historiografi Islam. Kontribusi serupa juga dapat ditemukan dalam karya-karya *sîrah* yang ditulis pada abad belakangan.[103] Namun, karena karya-karya itu ditulis setelah abad

[101] Lihat lebih jauh, Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn Katsîr, *al-Sîrat al-Nabawiyyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1410 H/1990 M), juz I, h. 1 dan seterusnya; juz II, h. 1 dan seterusnya; juz III, h. 1 dan seterusnya.

[102] Ibn Katsîr, *al-Sîrat al-Nabawiyyah*, juz III, h. 604-605. Lihat pula, al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, Juz II, h. 533; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 491.

[103] Lihat, misalnya, Ahmad ibn Zainiy Dahlân, *al-Sîrat al-Nabawiyyah*, (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabiy, 1416 H/1995 M), juz I, h. 7-507; juz II,

V H, maka berada di luar jangkauan studi ini. Karena itu, masih perlu dilakukan pelacakan lagi ke sumber penulisan sejarah Islam yang lebih awal. Dalam karya-karya awal sejarah Islam justru lebih sulit ditemukan pengambilan sumber dari kitab-kitab hadis dibanding dengan karya-karya sejarah yang ditulis belakangan. Hal demikian dapat dimaklumi karena, seperti diungkapkan al-Sulamiy, pengambilan riwayat dari kitab-kitab atau sahifah-sahifah tidak diterima sebagai metode penerimaan ilmu (hadis). Para ulama sendiri menganggap cacat metode pengambilan riwayat dari sahifah-sahifah secara langsung, tanpa disertai ijazah. Ada sebuah ungkapan yang populer, "*lâ ta'khuẕ al-'ilm min shuẖufiy wa lâ min mashẖafiy*." (Janganlah kalian ambil ilmu (hadis) dari sahifah-sahifahku dan juga dari mushafku).[104]

Meski begitu, bukan berarti bahwa karya-karya awal sejarah Islam belum ada yang mengutip sumber dari karya-karya sejarah terdahulu. Dalam kitab *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk* karya al-Thabariy, misalnya, terdapat banyak informasi sejarah yang dikutip dari buku-buku *sîrah* atau *maghâẕiy* yang telah ditulis oleh Ibn Isẖâq, al-Wâqidiy, dan sejarawan lainnya.[105] Yang justru mengherankan dalam kitab itu sulit atau bahkan tidak dijumpai pengambilan sumber dari karya-karya hadis yang disusun oleh Mâlik, 'Abd al-Razzâq, Ibn H̱anbal, al-Bukhâriy, Muslim, Abû Dâwud, Ibn Mâjah, al-Tirmidziy, dan al-Nasâ'iy. Memang dalam karya al-Thabariy ini, khususnya tentang *sîrah* dan *maghâẕiy* Nabi

h. 5-432; Mushthafâ al-Syuk'ah, *al-Bayân al-Muẖammadiy*, (Kairo: Dâr al-Mishriyaṯ al-Libnâniyah, 1416 H/1995 M), h. 31-791; Shafiyy al-Raẖmân al-Mubârkafûriy, *al-Raẖîq al-Makhtûm*, (Beirut: Mu'assasaṯ al-Risâlah, 1420 H/1999 M), h. 15-488; al-Murshifiy, *al-Jâmi' al-Shaẖîẖ*, h. 7-424.

[104] al-Sulamiy, *Kitâbaṯ al-Târîkh*, h. 315-316. Barangkali ini menjadi alasan mengapa penyebaran kitab dan menjadikannya sebagai sandaran dalam periwayatan hadis atau *khabar* mengalami keterlambatan. Lihat al-Sulamiy, *Kitâbaṯ al-Târîkh*, h. 316.

[105] Lihat lebih jauh, Abû Ja'far Muẖammad ibn Jarîr al-Thabariy, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M), juz I-X, h. 1 dan seterusnya.

saw., telah dikemukakan ratusan riwayat yang berasal dari 'Abd ibn Humaid, seorang penulis kitab *musnad*—dari Salamah ibn al-Fadll—dari Ibn Ishâq.[106] Namun, setelah dilakukan pengecekan, riwayat-riwayat itu ternyata bukan berasal dari kitab *Musnad* 'Abd ibn Humaid,[107] dan sangat mungkin dinukil dari naskah kitab *Sîrah* Ibn Ishâq yang diriwayatkan oleh muridnya, Salamah ibn al-Fadll (w. 191 H).[108] Riwayat-riwayat itu pada dasarnya termasuk hadis, yakni hadis historis. Bahkan, *Sîrah* Ibn Ishâq oleh sebagian ahli dipandang sebagai salah satu karya hadis.[109]

Dalam karya-karya sejarah Islam awal lainnya, misalnya *Târîkh* karya Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240 H), *al-Ma'ârif* karya Ibn Qutaibah (276 H), dan *al-Durar fî Ikhtishâr al-Maghâziy wa al-Siyar* karya Ibn 'Abd al-Barr (w. 463 H), juga sangat sulit dan bahkan tidak ditemukan pengutipan sumber dari karya-karya kompilasi hadis yang ditulis oleh ulama sebelumnya, meskipun di sana-sini dijumpai data pengutipan yang bersumber dari karya Ibn Ishâq.[110] Boleh jadi langkah yang ditempuh Ibn Khayyâth, Ibn Qutaibah,

---

[106] Lihat lebih jauh, al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, juz II-III, h. 1 dan seterusnya.

[107] Lihat lebih jauh, Abû Muhammad 'Abd ibn Humaid, *al-Muntakhab min Musnad 'Abd ibn Humaid*, (Kairo: Maktabat al-Nahdlat al-Mishriyah, 1408 H/1988 M).

[108] Diperoleh kabar bahwa naskah kitab *Sîrah* Ibn Ishâq yang diriwayatkan oleh Salamah ibn al-Fadll telah dinukil oleh al-Thabariy dalam karya *Târîkh*-nya. Lihat Muhammad Mahmûd Hamdân, "Muqaddimat al-Tahqîq", dalam al-Dzahabiy, *Târîkh al-Islâm*, jilid I, h. 42.

[109] Abû al-Thayyib al-Sayyid Shadîq Hasan al-Qanûjiy, *al-Hiththah fî Dzikr al-Shihâh al-Sittah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1905 H/1985 M), h. 66; Abû al-'Ulâ Muhammad 'Abd al-Rahmân ibn 'Abd al-Rahîm al-Mubârkafûriy, *Muqaddimat Tuhfat al-Ahwadziy Syarh Jâmi' al-Tirmidziy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz I, h. 65.

[110] Lebih lanjut, lihat Khalîfah ibn Khayyâth al-'Ashfariy, *Târîkh Khalîfah ibn Khayyâth*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993 H/1414 M), h. 21-60; Muhammad ibn 'Abdillâh ibn Muslim ibn Qutaibah al-Dînawariy, *al-Ma'ârif*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1407 H/1987 M), h. 70-97; Yûsuf ibn 'Abd al-Barr al-Numairiy, *al-Durar fî Ikhtishâr al-Maghâziy wa al-Siyar*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 5-206.

al-Thabariy, dan Ibn 'Abd al-Barr, itu bukanlah suatu pengecualian, karena memang kecenderungan umum karya-karya sejarah Islam awal lebih mengandalkan pada mata-rantai periwayatan. Berbeda dengan kecenderungan karya-karya belakangan yang lebih banyak mengutip dari nara-sumber yang menyaksikan langsung suatu peristiwa atau dari kitab-kitab terdahulu.[111]

Kemudian yang masih perlu diperjelas adalah bagaimana kontribusi hadis dalam proses rekonstruksi sejarah Islam awal. Yasin Dutton dalam disertasi doktoralnya telah melakukan rekonstruksi terhadap sejarah hukum Islam awal dengan merujuk kitab *Muwaththa'* Mâlik, serta dikaitkan dengan al-Qur'an dan praktik Madinah.[112] Namun, pemaparannya lebih banyak pada materi hukum dan kurang menyentuh aspek sejarah. Sementara itu, al-'Umariy dengan baik telah melakukan rekonstruksi terhadap sejarah Islam awal, khususnya pada periode Madinah, berdasarkan kitab-kitab hadis dan karya-karya awal sejarah Islam.[113] Meneruskan al-'Umariy, studi ini berusaha merekonstruksi sejarah Islam awal, dengan fokus pembebasan kota Makkah (*fath̲ Makkah*), yang didasarkan pada kitab *Shah̲îh̲* al-Bukhâriy (w. 256 H), *Shah̲îh̲* Muslim (w. 261 H), dan *Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa'ad (w. 230 H). Secara umum al-Bukhâriy, Muslim, dan Ibn Sa'ad telah malaporkan peristiwa penting itu dengan merujuk hadis-hadis historis lengkap dengan rangkaian sanadnya. Hanya bedanya, al-Bukhâriy dan Muslim dalam mencatat setiap peristiwa sangat terikat pada metode pencantuman periwayat, sehingga jika susunan periwayat berbeda keduanya mencatat secara terpisah walaupun yang diriwayatkan mengenai peristiwa yang sama. Sebagai contoh, dalam kitab

---

[111] Akram Dliyâ' al-'Umariy, *Bu*h̲*uts fî Târîkh al-Sunnat̲ al-Musyarrafah*, (Madinah: Maktabat̲ al-'Ulûm wa al-H̲ikam, 1415 H/1994 M), h. 418-419.

[112] Lihat Yasin Dutton, *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur'an, Muwaththa', dan Praktik Madinah*, terj. M. Maufur, (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. 1-377.

[113] al-'Umariy, *Madinan Society*, vol. I, h. 3-152; vol. II, h. 1-243.

Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy dan *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* Muslim terdapat riwayat tertentu yang disebutkan lebih dari sekali karena perbedaan sanad.[114] Sementara di sisi lain, Ibn Sa'ad menyebutkan sanad atau riwayat kolektif,[115] meski terdapat sejumlah riwayat yang dicantumkan sanadnya sendiri-sendiri dan sering terulang-ulang.[116]

Mengawali cerita, Ibn Sa'ad melaporkan bahwa peristiwa *fat<u>h</u> Makkah* terjadi pada bulan Ramadan tahun 8 H.[117] Begitupun al-Bukhâriy, dengan sanad yang lengkap, menyebutkan bahwa peristiwa itu terjadi pada bulan Ramadan tahun 8 H.[118] Sementara Muslim hanya mengungkapkan peristiwa itu terjadi pada bulan Ramadan, tanpa menyebut angka tahun.[119] Sebelum terjadinya peristiwa itu, Ibn Sa'ad melaporkan bahwa pada bulan Sya'ban 22 bulan pasca Perjanjian Hudaibiyah, Bani Nufâtsah—yakni dari Bani Bakr—meminta bantuan prajurit dan senjata kepada para pemimpin Quraisy, di antaranya Shafwân ibn Umayyah, <u>H</u>uwaithab ibn 'Abd al-'Uzzâ, dan Mikraz ibn <u>H</u>afsh ibn al-Akhyaf, untuk melawan orang-orang Khuzâ'ah, sekutu kaum muslim. Mereka pun menyergap orang-orang Khuza'âh di malam hari hingga menewaskan 10 orang. Kaum Quraisy menyesali perbuatannya dan menyadari hal itu telah melanggar perjanjian damai yang dibuat dengan Nabi saw. Atas kejadian itu, 'Amr ibn Sâlim al-Khuizâ'iy beserta 40 orang berkuda dari Khuzâ'ah mendatangi Nabi saw. dan memohon bantuannya. Nabi pun berjanji akan membantu mereka. Setelah itu, Sufyân ibn <u>H</u>arb

---

114 Misalnya hadis tentang keluarnya Nabi saw. dan pengikutnya dari kota Madinah yang terjadi pada bulan Ramadan dan hadis tentang jaminan perlindungan terhadap penduduk kota Makkah ketika Nabi saw. dan pengikutnya memasuki kota itu. Lihat al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz III, h. 231-232; Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, h. 465-466.

115 Lihat Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 5-6, 134-137.

116 Lihat Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 137-145.

117 Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 134.

118 al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz III, h. 231.

119 Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, h. 465.

mendatangi Nabi saw. di Madinah dan bermaksud memperbarui perjanjian damai, namun hal itu ditolak oleh Nabi saw.[120]

Nabi Muhammad saw. dan pengikutnya kemudian bersiap-siap melakukan penyerangan. Imam al-Bukhâriy, Muslim, dan Ibn Sa'ad melaporkan bahwa dalam situasi seperti itu Hâthib ibn Abî Balta'ah mengirim surat kepada orang-orang Quraisy memberitahukan rencana penyerangan kaum muslim. Surat itu dibawa oleh seorang perempuan tua. Nabi saw. mengutus 'Aliy ibn Abî Thâlib, al-Zubair, dan al-Miqdâd ibn 'Amr untuk menyusulnya dan mereka pun berhasil menangkap perempuan tua itu. Pada awalnya dia tidak mengaku, tetapi setelah mereka mengancam akan menggeledahnya pada akhirnya dia mau menyerahkan surat itu. Lalu surat itu diserahkan kepada Nabi saw. Maka Nabi saw. bertanya kepada Hâthib, "Apa ini wahai Hâthib?" Jawab Hâthib, "Jangan berkata kasar wahai Rasûlullâh. Aku tidak berada berada di pihak Quraisy, aku hanya berhubungan dengan mereka. Orang-orang muhajirin mempunyai saudara yang bisa melindungi keluarga mereka. Aku bermaksud membantu mereka dengan harapan mereka juga dapat melindungi sanak keluargaku. Aku melakukan hal itu bukan karena kufur atau berniat hendak menghancurkan agamaku". Nabi saw. berkata, "Dia telah menyatakan padamu suatu kebenaran." 'Umar pun berkata, "Wahai Rasûlullâh, perkenankan aku memenggal leher orang munafik ini." Nabi saw. berkata, "Dia adalah salah seorang yang menyaksikan Perang Badar, dan apa yang engkau ketahui, semoga Allâh melindungi orang-orang yang menyaksikan Perang Badar." Kemudian Nabi saw. berkata, "Lakukan apa yang hendak kau lakukan karena Allâh telah mengampunimu." Dari peristiwa itu turunlah ayat: يآأيُّها الذين ... أولياء (QS. al-Mumtakhanah/60: 1).[121]

---

[120] Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 134.

[121] al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, Juz II, h. 502-504; Juz III, h. 230; Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 640; Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 134.

Dalam melakukan penyerangan itu, Nabi Mu<u>h</u>ammad saw. juga mengajak suku-suku yang ada di sekitar Madinah, seperti Aslam, Ghîfar, Muzainah, Juhainah, Asyja‘, dan Sulaim.[122] Jumlah laskar muslim ketika itu, menurut riwayat al-Bukhâriy dan Ibn Sa‘ad, mencapai 10.000 orang.[123] Laskar muslim itu meninggalkan kota Madinah pada 10 Ramadan.[124] Mereka tengah menjalankan puasa dan ketika sampai di Kadîd—sebuah oasis yang terletak antara ‘Usfân dan Qudaid—mereka berbuka puasa.[125] Kemudian mereka tiba di Marr Zhahrân dan berkemah di sana. Pergerakan mereka tidak diketahui oleh orang-orang Quraisy. Abû Sufyân, <u>H</u>akîm ibn <u>H</u>izâm, dan Budail ibn Warqâ’ pergi mencari kabar tentang Rasûlullâh saw. dan sampailah di Marr Zhahrân. Mereka berdebat sendiri tentang orang-orang di Marr Zhahrân. ‘Abbâs ibn ‘Abd al-Muththalib rupanya mendengar suara Abû Sufyân. Ia pun menyapa, “Abû <u>H</u>anzhalah!” Abû Sufyân menjawab, “Ya saya, lalu apa yang ada di belakangmu?” Jawabnya, “Ini adalah Rasûlullâh dengan 10.000 kekuatan.” Ia juga menyarankan agar Abû Sufyân masuk Islam. Kemudian Abû Sufyân mendatangi Nabi saw. dan akhirnya menyatakan diri masuk Islam. ‘Abbâs menunjukkan kekuatan orang-orang Islam kepada Abû Sufyân ketika para kaskar mengadakan parade di depannya. Abû Sufyân

---

Ibn Sa‘ad melaporkan kasus itu pada bagian serangan militer (*maghâziy*), sementara al-Bukhâriy melaporkannya pada bab serangan militer (*kitâb al-maghâziy*) maupun bab jihad dan biografi (*kitâb al-jihâd wa al-siyar*), dan Muslim pada bab keutamaan sahabat (*kitâb fadlâ’il al-sha<u>h</u>âbah*).

[122] Ibn Sa‘ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 134-135.

[123] al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz III, h. 231; Ibn Sa‘ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 135-139. Ada juga riwayat yang menyebutkan jumlah mereka sekitar 8.000 orang. Lihat Ibn Sa‘ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 139.

[124] Ibn Sa‘ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 135-139.

[125] al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz III, h. 231; Ibn Sa‘ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 137-138.

menyaksikan betapa kuatnya kaskar muslim dan menyadari bahwa kaum Quraisy tidak akan mampu melawannya.[126]

Dari Marr Zhahrân Nabi saw. memutuskan untuk bergerak maju menuju kota Makkah. Nabi saw. menunjuk para komandan dan membagi pasukan menjadi bagian kanan, kiri, dan tengah. Khâlid ibn al-Walîd memimpin bagian sayap kanan, al-Zubair bagian sayap kiri, dan Abû 'Ubaidah bagian lambung (tengah).[127] Menurut riwayat Ibn Sa'ad, Nabi saw. memerintahkan Sa'ad ibn 'Ubâdad untuk memasuki kota Makkah dari arah Kadâ', al-Zubair dari Kuddiy, Khâlid ibn al-Walîd dari al-Laith, Nabi saw. sendiri dari arah Adzâkhir,[128] dan dalam sebagian riwayat Ibn Sa'ad, beliau memasuki kota Makkah dari arah Kadâ'.[129] Dalam riwayat al-Bukhâriy, Nabi saw. menyuruh Khâlid ibn al-Walîd memasuki kota itu dari arah Kadâ', Nabi saw. sendiri dari arah Kudâ,[130] dan dalam riwayat al-Bukhâriy lainnya, beliau memasuki kota Makkah dari arah Kadâ', sudut kota yang paling tinggi.[131] Perlawanan kaum Quraisy tidak berlangsung lama. Abû Sufyân menyebut banyaknya orang-orang Quraisy yang mati terbunuh. Ia berkata, "Wahai Rasûlullâh, darah orang-orang Quraisy menjadi sangat murah. Sejak saat ini dan seterusnya tidak ada lagi orang Quraisy."[132] Kemudian Nabi saw. bersabda, "Barangsiapa yang memasuki rumah Abû Sufyân dia akan aman, barangsiapa yang meletakkan senjata dia akan aman, dan barangsiapa yang menutup pintunya dia akan aman."[133]

---

[126] al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 232-233; Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 135.

[127] Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 466.

[128] Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 135-136.

[129] Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 140.

[130] al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 233-234.

[131] al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz III, h. 236.

[132] Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 465-466.

[133] Muslim, *Shahîh Muslim*, h. 465-466; Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 135.

Nabi saw. dengan aman memasuki kota Makkah dan dia sama sekali tidak menunjukkan sikap sombong sebagai penakluk. Dia kemudian bertawaf mengelilingi Ka'bah.[134] Saat itu di sekitar Ka'bah terdapat 360 berhala dan dia memerintahkan agar semua berhala dihancurkan. Dia pun ikut menghancurkan berhala dengan kepalan tangannya sambil membaca: وزهق زهوقا (QS. al-Isra'/17:81).[135] Nabi saw. pun mengumumkan kota Makkah sebagai kota suci yang tidak boleh diserang oleh siapa pun setelah pembebasannya.[136] Selain itu, dia juga mengumumkan orang-orang Quraisy tidak boleh dibunuh sejak hari pembebasan hingga hari kiamat.[137] Ketika kota Makkah telah ditaklukkan, akhirnya orang-orang Arab dalam jumlah yang besar menyatakan diri masuk Islam.[138]

B. Kontribusi Metode Pengumpulan Hadis terhadap Historiografi Islam

Metode yang diterapkan oleh para sarjana hadis (*mu<u>h</u>additsûn*) dalam proses pengumpulan hadis juga mempunyai kontribusi metodologis yang tidak kecil terhadap pengumpulan sumber dalam historiografi Islam. Menurut A<u>h</u>mad Amîn, metode pengumpulan hadis mempunyai pengaruh yang besar dalam arus perkembangan historiografi Islam. Studi sejarah Islam sendiri pada permulaannya masih mengambil pola hadis yang kemudian berkembang menjadi disiplin yang berdiri sendiri.[139]

---

[134] Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 137.

[135] al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz III, h. 235; Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, h. 466; Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 136.

[136] al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz III, h. 237-241.

[137] Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, h. 466; Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 137.

[138] al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz III, h. 236-237.

[139] A<u>h</u>mad Amîn, *Fajr al-Islâm*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1425 H/2004 M), h. 215.

Jika A<u>h</u>mad Amîn yang sangat kritis dan terkadang skeptis terhadap hadis Nabi saja masih mau mengakui kontribusi metode pengumpulan hadis terhadap historiografi Islam, maka dapat diduga jika para sarjana hadis pun mengakui kontribusi yang sama. Shub<u>h</u>iy al-Shâli<u>h</u>, misalnya, pernah menulis:

الحديث وتلقيه طلبه وتدوين
فيه الإسلامية بجميع
علومها النقليه الرواية،
نعرفه التاريخ والسير،
تفسير
الحديث وروايته،
الحديث صورته عليها يشمل
كله أذهان . هذه
الجزئيه التفصيلية بأسمائها
وموضوعاتها الحديث رويدا رويدا،
منها فيما برأسه.[140]

'Pengumpulan hadis, periwayatan, dan perjalanan ilmiah mencari hadis, serta penulisan karya-karya di bidang hadis sungguh menjadi dasar bagi kebudayaan Arab Islam awal, dengan segenap ilmu naqli yang bergantung pada periwayatan dan bersandar pada sanad. Maka semua yang kita kenal dengan *târîkh* dan *sîrah*, *maghâziy* dan *futû<u>h</u>*, *tarâjim* dan *thabaqât*, dan hingga tafsir al-Qur'an dan ilmu-ilmu qiraah, merupakan cabang dari pengumpulan hadis dan periwayatannya, karena studi hadis dalam bentuk perkembangannya yang awal mencakup semua bidang itu yang ada dalam alam pikiran para periwayat dan ingatan para penghafal. Hanya saja, bidang-

---

[140] al-Shâli<u>h</u>, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 337.

bidang pengetahuan ini secara perlahan-lahan mulai melepaskan diri dari studi hadis, dan pada akhirnya menjadi ilmu yang berdiri sendiri.'

Apa yang telah diungkapkan Ahmad Amîn dan Shubhiy al-Shâlih mengenai pengaruh metode pengumpulan hadis terhadap perkembangan historiografi Islam tersebut barangkali tidaklah berlebihan. Sebab, pada kenyataannya hampir seluruh penulis sejarah Islam awal terdiri atas para sarjana hadis. Bahkan, para sarjana hadis generasi-generasi awal dipandang sebagai sejarawan pertama dalam Islam, karena mereka itulah yang paling besar perhatiannya dalam mengkaji berbagai peperangan dan berita tentang Rasûlullâh saw.[141] Dari situ tidak heran jika dalam proses pengumpulan sumber (data sejarah), mereka cukup dipengaruhi oleh metode pengumpulan hadis. Lagi pula, pada awalnya dilihat dari segi materinya, studi hadis dan *sîrah* atau *maghâziy* masih bercampur aduk, yakni di seputar kisah Nabi saw. dan peperangan-peperangan yang dijalaninya bersama umat Islam. Sehingga wajar jika antara kedua bidang studi itu bisa saling memberikan pengaruh dan kontribusi.

Pelacakan lebih jauh mengenai kontribusi metode pengumpulan hadis terhadap perkembangan historiografi Islam dapat merujuk pada fase awal perkembangan sejarah Islam. Sejak fase awal sejarah Islam, kaum muslim tampaknya telah mempunyai perhatian yang lebih terhadap jejak-jejak hadis atau sunnah, serta peperangan yang dipimpin oleh Nabi saw. (*maghâziy*). Selagi belum dilakukan dokumentasi dan kompilasi hadis secara resmi dan publik pada penghujung abad I H atau awal abad II H, jejak-jejak hadis telah direkam dan dikumpulkan oleh para sahabat dan tabiin dalam bentuk hafalan, dan bahkan sebagiannya telah didokumentasikan secara tertulis. Di antara

[141] al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 263.

materi-materi hadis yang mereka kumpulkan termasuk pula kisah kehidupan Nabi saw. (*sîrah*) dan kisah-kisah perang yang dipimpin oleh beliau (*maghâziy*).[142]

Jika pada paruh pertama abad I H penghimpunan materi *sîrah* atau *maghâziy* masih bercampur dengan materi hadis, maka sejak paruh kedua abad yang sama telah mulai dilakukan penghimpunan dan penulisan *sîrah* atau *maghâziy* yang terpisah dari karya kompilasi hadis. Seperti yang telah disinggung sebelumnya, Abân ibn 'Utsmân adalah orang pertama yang menyusun kumpulan khusus tentang *maghâziy*. Meski karya *maghâziy* itu telah disusun secara terpisah dari studi hadis, namun dilihat dari segi materi maupun metodologi, tampaknya belum bisa sepenuhnya melepaskan diri dari pengaruh studi hadis. Dalam karyanya itu Abân tetap mencantumkan sanad sebagaimana yang dilakukakan para ahli hadis. Begitu pula halnya, data-data sejarah yang dihimpun tidak lain adalah materi-materi hadis, tepatnya hadis *maghâziy*. Jadi, pada dasarnya Abân sekadar menulis kumpulan hadis yang secara khusus berkenaan dengan studi *maghâziy*, terpisah dari hadis-hadis hukum atau lainnya.

Hal serupa juga ditemukan dalam karya *sîrah* atau *maghâziy* yang ditulis oleh Ibn Syihâb al-Zuhriy (w. 124 H). Pendekatan yang dipakai al-Zuhriy terhadap *sîrah* atau *maghâziy* pada dasarnya merupakan pendekatan seorang *muhaddits*. Ia, misalnya, mengambil kebanyakan materi *sîrah* atau *maghâziy* dari hadis.[143] Itulah sebabnya, perhatian al-Zuhriy lebih banyak terkonsentrasi pada usaha untuk mendapatkan riwayat hadis, termasuk juga di dalamnya riwayat sejarah.[144] Al-Zuhriy sangat mungkin mengumpulkan riwayat-riwayat hadis dan sejarah sekaligus. Sebuah riwayat memberikan ilustrasi perbandingan antara kebiasaan al-Zuhriy dan Abû al-Zanâd (w. 131 H) dalam

142 Abû Syuhbah, *al-Sîrat al-Nabawiyyat*, h. 22.

143 Azra, "Peranan Hadis", h. 48; Azra, *Historiografi Islam*, h. 35.

144 Yatim, *Historiografi Islam*, h. 66.

mengumpulkan atau menuliskan hadis. Diceritakan bahwa Abû Zanâd di satu sisi hanya mencatat hadis-hadis yang bertalian dengan masalah halal haram, sementara di sisi lain al-Zuhriy mencatat hadis-hadis yang berkaitan dengan segala hal.[145] Artinya Abû al-Zanâd hanya mencatat materi-materi hadis hukum, sedangkan al-Zuhriy telah mencatat materi-materi hadis hukum, *maghâziy*, atau lainnya. Bahkan, al-Zuhriy tidak hanya menghimpun hadis, tetapi juga *atsar* sahabat. Shâlih ibn Kaisân dalam konteks ini telah memberikan sebuah kesaksian, "Saya pernah bersama al-Zuhriy, kami berdua tengah mencari ilmu (hadis). Kami pun bersepakat, "Kita mencatat sunnah-sunnah", maka kami mencatat apa-apa yang datang dari Nabi saw. Kemudian al-Zuhriy berkata, "Kita mencatat apa-apa yang datang dari para sahabat, karena hal itu termasuk sunnah." Saya katakan, "Hal itu tidak termasuk sunnah, sehingga kita tidak perlu mencatatnya." Maka akhirnya ia tetap mencatatnya, sementara saya tidak."[146] Lebih jauh, al-Zuhriy juga bersandar pada sanad ketika meriwayatkan materi *sîrah* atau *maghâziy*. Namun demikian, studi kesejarahan yang dilakukan al-Zuhriy tidak terbatas pada studi *sîrah* atau *maghâziy*, tetapi juga mencakup nasab (genealogi) Quraisy, *al-khulafâ' al-râsyidûn*, para khalifah Bani Umayyah, dan berbagai peristiwa penting yang terjadi dalam sejarah awal umat Islam.[147]

Lebih lanjut, langkah pencatuman sanad (*isnâd*) yang secara konsisten terdapat dalam karya-karya sejarah yang ditulis oleh Abân ibn 'Utsmân, al-Zuhriy, atau yang lainnya, dengan jelas

[145] Abû 'Amr Yûsuf ibn 'Abd al-Barr al-Numairiy al-Qurthubiy, *Jâmi' Bayân al-'Ilm wa Fadllih*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), h. 73; Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajar al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M), juz IX, h. 397.

[146] Ibn Sa'ad, *Thabaqât al-Kubrâ*, jilid II, h. 388-389; Ibn 'Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm*, h. 73.

[147] Azra, "Peranan Hadis", h. 48; Azra, *Historiografi Islam*, h. 35; Ahmad, *Dalâ'il al-Tautsîq*, h. 480-481.

memperlihatkan bahwa para sejarawan muslim telah terpengaruh oleh metode ahli hadis dalam proses pengumpulan sumber. Pencantuman sanad dalam penulisan sejarah Islam, seperti halnya penulisan hadis, pada dasarnya untuk menunjukkan sumber pengambilan informasi sejarah. Dari mata-rantai sanad yang dicantumkan akan diketahui para nara sumber sejarah, baik yang berstatus primer maupun sekunder. Di sini para sejarawan lebih banyak mencatat data-data sejarah yang terekam dalam hafalan lewat periwayatan orang-orang yang dianggap otoritatif. Inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *isnâd*, yakni menghubungkan suatu pernyataan kepada yang memberitakan. Jadi, para penghafallah yang menjadi mediasi antara informasi sejarah (*khabar*) dengan sejarawan.[148] Kedudukan para sejarawan sendiri tidak lebih sebagai pembawa berita (periwayat) sejarah yang menuliskannya dalam sebuah tulisan. Biasanya dalam penulisan sejarah yang berbentuk *khabar* para sejarawan mengumpulkan riwayat-riwayat dan menuliskannya dari sumber ingatan dan hafalan orang Arab yang dikenal kuat.[149] Jadi, tulisan sejarah dalam bentuk *khabar* ini pada dasarnya merupakan sebuah rekaman tertulis terhadap peristiwa komunikasi yang disampaikan secara lisan. Bahkan, penulisan karya-karya sejarah yang lebih belakangan dalam bentuk tematik (*maudlû'iyyât*) dan kronologis (*hauliyyât*), sejauh ditulis dengan mengikuti pola hadis—yakni menekankan penggunaan sanad—maka kedudukan para sejarawan sebenarnya tidak lebih sebagai periwayat yang menghimpun dan menuliskan materi sejarah.

Namun demikian, setelah tradisi tulis-menulis berkembang dan studi sejarah telah mapan, maka riwayat otoritatif yang semula dinilai sebagai bagian dari agama tidak lagi dianggap memadai untuk menyampaikan seluruh sisi fakta secara utuh akibat keterbatasan kemampuan hafalan manusia. Dari situ para

148 Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 2.

149 Yatim, *Historiografi Islam*, h. 101.

sejarawan mulai berubah dari sekadar sebagai informan (*akhbâriy*) yang semata-mata berorientasi pada penguasaan informasi dan penjagaan kesinambungan rangkaian periwayatnya, menuju pengkajian riwayat itu sendiri untuk mengungkapkan fakta secara utuh. Dengan demikian, muncul perkembangan baru dalam historiografi Islam karena studi sejarah mulai melepaskan diri dari metode ilmu hadis ke wilayah yang lebih luas dengan metodologi lebih mandiri dan berkembang.[150]

Kontribusi metode pengumpulan hadis terhadap perkembangan historiografi Islam lebih nyata lagi dapat ditemukan dalam metode *ri<u>h</u>la<u>t</u> fî thalab al-<u>h</u>adîts* (perjalanan ilmiah mencari hadis). *Ri<u>h</u>la<u>t</u> fî thalab al-<u>h</u>adîts* merupakan sebuah metode yang lazim digunakan oleh para sarjana hadis untuk memperoleh suatu yang bersifat ilmiah.[151] Dengan metode *ri<u>h</u>lah* itu para sarjana hadis berusaha mencari sumber hadis agar dapat mendengar langsung dari periwayat asal yang telah memberitakan hadis itu. Langkah seperti itu bagaimanapun telah memberikan kontribusi yang tidak kecil bagi perkembangan studi-studi Islam, tak terkecuali juga studi sejarah.

A<u>h</u>mad Amîn secara jujur telah mengakui adanya pengaruh metode *ri<u>h</u>lah* tersebut terhadap perkembangan historiografi Islam. Lebih jauh, dia menjelaskan bahwa orang-orang sangat gandrung terhadap studi hadis, sehingga gerakan ilmiah yang ada di daerah-daerah hampir berkisar pada hadis saja. Seluruh ulama dari kalangan sahabat dan tabiin mempunyai popularitas ilmiah di bidang tafsir dan hadis—dan hadis mempunyai lingkup yang lebih luas. Kehati-hatian orang dalam periwayatan hadis telah membuat para ulama melakukan pengembaraan ilmiah ke berbagai kota atau negeri, yang dalam pengembaraannya itu sebagian mereka mengambil riwayat dari sebagian yang lain, dan dari situlah terjadi

---

[150] Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 3.

[151] Mu<u>h</u>ammad Mathar al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunna<u>t</u> al-Nabawiyyah*, (Tha'if: Maktaba<u>t</u> al-Shâdiq, 1412 M), h. 38.

pertukaran ilmu. Para ulama yang mempelajari dan memperhatikan ilmu di daerah-daerah lain juga telah menyebabkan kesatuan gerakan ilmiah pada waktu itu. Dengan cara seperti ini tersebar pula berbagai macam kebudayaan di dunia Islam.[152]

Sementara itu, al-'Umariy mengungkapkan bahwa seandainya bukan karena *ri<u>h</u>la<u>t</u> fî thalab al-'ilm* (perjalanan mencari ilmu atau hadis), maka yang akan muncul adalah corak pemikiran yang bersifat kedaerahan pada setiap kota di dunia Islam karena adanya isolasi ilmiah. Akan tetapi, untungnya para ulama dengan senang hati melakukan pengembaraan ilmiah ke berbagai daerah dan sekaligus menimba ilmu dari pusat-pusat pemikiran yang berbeda-beda di dunia Islam. Andaikata para ahli hadis itu tertarik untuk menuliskan cerita-cerita perjalanannya dan karakteristik berbagai kota yang disinggahinya, lanjut al-'Umariy, maka mereka akan dapat mempersembahkan pengetahuan-pengetahuan yang berharga sebagaimana ditemukan dalam karya-karya *ri<u>h</u>lah* yang ditulis belakangan, misalnya kitab *Ri<u>h</u>la<u>t</u>* Ibn Jubair dan *Ri<u>h</u>la<u>t</u>* Ibn Baththûthah. Namun kenyataannya, fokus perhatian para ahli hadis itu tidak tertuju selain pada materi hadis yang memang menjadi tujuan utama dalam perjalanan-perjalanan mereka.[153] Hal yang terakhir ini tampaknya juga disetujui oleh al-Sharqawi. Menurutnya, para ahli hadis dalam *ri<u>h</u>lah*-nya memang tidak banyak menaruh perhatian terhadap aspek-aspek sosial, geografis, dan kultural, atau mereka tidak menaruh perhatian untuk mencatat dan mengungkapkannya. Perhatian mereka lebih terarah untuk menghimpun hadis dari para tokoh ahli hadis.[154]

Boleh jadi benar apa yang dikatakan al-'Umariy —dan juga al-Sharqawi—bahwa tujuan utama dari *ri<u>h</u>la<u>t</u> fî thalab al-<u>h</u>adîts* (perjalanan ilmiah mencari hadis) adalah untuk mendapatkan

---

[152] Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 215.

[153] al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 219.

[154] al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 287-288.

hadis, bukan untuk mengumpulkan kisah-kisah perjalanan atau lainnya. Akan tetapi, juga tidak tertutup kemungkinan bahwa perjalanan mencari hadis itu telah memberikan dampak penting bagi pengumpulan sumber dalam historiografi Islam. Nûr al-Dîn 'Itr telah memberikan penjelasan sosiologis yang cukup menarik dalam kasus itu. Menurutnya, pengaruh itu dapat terjadi karena pada dasarnya manusia itu mudah terkesan oleh hal-hal baru tentang diri orang lain dan apa-apa yang mereka miliki, seperti tradisi, kebudayaan, kata-kata hikmah, parabel-parabel, dan cerita-cerita asing. Kesan seperti itu dapat membekas dan tertanam dalam jiwa, sehingga selalu terbawa setiap kali ahli hadis melakukan *ri<u>h</u>lah* (pengembaraan). Di sisi lain, orang-orang pun tertarik untuk meneliti kabar-kabar tentang orang lain dan mengetahui apa yang belum diakrabinya tentang kondisi mereka. Sehingga tidak mengherankan jika pada saat singgah di suatu kota atau negeri, para ulama pengembara (pencari hadis) duduk di depan majelis, kemudian orang-orang berkerumun di sekelilingnya untuk mendengarkan apa yang akan mereka ceritakan tentang hal-ihwal para guru hadis dan kabar para ustaz mereka, kehidupan sosial yang mereka saksikan, peribahasa-peribahasa yang halus dan hal-hal aneh yang telah mereka dengar, serta kejadian-kejadian menakjubkan yang pernah mereka jumpai.[155] Dari sini diketahui bahwa dalam melakukan *ri<u>h</u>la<u>t</u> fî thalab al-<u>h</u>adîts*, para ulama tampaknya tidak hanya menghimpun materi hadis, tetapi juga mengumpulkan informasi-informasi sejarah yang lebih luas, meski hal yang disebut terakhir ini bukan menjadi tujuan utama mereka.

Metode *ri<u>h</u>lah* ahli hadis tampaknya telah membuka jalan lebar-lebar bagi munculnya studi sejarah yang lebih luas. Studi sejarah tidak lagi terbatas pada *sîrah* dan *maghâziy*, tetapi mulai

---

[155] Nûr al-Dîn 'Itr, "I'jâz al-Nubuwwa<u>t</u> al-'Ilmiy", dalam al-Khathîb al-Baghdâdiy, *al-Ri<u>h</u>la<u>t</u> fî Thalab al-<u>H</u>adîts*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1395 H/1975 M), h. 26.

merambah ke tema lainnya, yakni tentang biografi para tokoh, baik dari kalangan sahabat, tabiin, *atbâ' al-tâbi'în*, dan seterusnya, terutama mereka yang berstatus sebagai periwayat hadis. Dalam melakukan *rihlah* para ahli hadis umumnya bukan sekadar melacak sumber hadis, tetapi sekaligus juga mencari informasi tentang biografi dan status para periwayat yang menyebutkan hadis itu. Terutama pada abad II H hingga beberapa abad sesudahnya, para ulama hadis telah mengembara ke segenap penjuru dunia, menemui dan mempelajari hadis dari ratusan dan bahkan ribuan guru hadis (syaikh) di berbagai kota dan negeri. Mereka mengumpulkan biografi para guru hadis itu dan meneliti dengan cermat kepribadian masing-masing.[156] Sebut saja al-Bukhâriy (w. 256 H), ketika melakukan *rihlah*, pada dasarnya bukan sekadar mengumpulkan hadis-hadis Nabi saw. yang kemudian dimuat dalam kitab *Shahîh*-nya, tetapi juga mengumpulkan informasi tentang biografi para periwayat hadis (*asmâ' al-rijâl*) yang antara lain dituangkan dalam karyanya yang berjudul *Târîkh al-Kabîr*.[157] Langkah ini agaknya menjadi tonggak bagi munculnya kajian baru mengenai *asmâ' al-rijâl* di kalangan para ahli hadis atau ahli sejarah.

Karya-karya di bidang *asmâ' al-rijâl* itu sendiri secara pasti telah muncul sebelum al-Bukhâriy. Sangat mungkin pengumpulan *asmâ' al-rijâl* bermula pada abad II H. Dalam *Fihrist*, Ibn al-Nadîm menyebutkan sebuah buku berjudul *Kitâb al-Târîkh* dalam wacana yang berkaitan dengan karya fukaha dan *muhaddits*. Penulisnya adalah Laits ibn Sa'ad (w. 175 H), seorang ahli hadis terpandang dari mazhab Mâlikiy.[158] Kitab itu termasuk karya paling awal tentang *asmâ' al-rijâl*. Selain itu, pada abad yang sama juga lahir karya sejenis, di antaranya adalah: *Kitâb al-Thabaqât*, *Kitâb al-Târîkh*

[156] Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadith Methodology and Litarature*, (Indianapolis: Islamic Teaching Center, 1977), h. 50.

[157] Abû 'Abdillâh Ismâ'îl ibn Ibrâhîm al-Ju'fiy al-Bukhâriy, *al-Târîkh al-Kabîr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.).

[158] Ibn al-Nadîm Abû al-Faraj Muhammad ibn Abî Ya'qûb Ishâq, *al-Fihrist*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1416 H/1996 M), h. 339.

al-Fuqahâ' wa al-Muhadditsîn, dan *Kitâb Tasmiyât al-Fuqahâ' wa al-Muhadditsîn*.[159] Karya-karya di bidang *asmâ' al-rijâl* terus meningkat setelah abad II H. Selain kitab *Târîkh al-Kabîr* karya al-Bukhâriy, juga ditemukan karya-karya sejenis lainnya.[160]

Tradisi *rihlat fî thalab al-'ilm* (pengembaraan mencari ilmu atau hadis) atau dalam istilah modernnya disebut dengan *the spirit of inquiry* (spirit penyelidikan),[161] lebih jauh juga mempengaruhi langkah para sejarawan muslim terkemuka dalam mengumpulkan materi-materi sejarah yang lebih luas lagi. Studi sejarah pun pada

---

159 Azra, *Historiografi Islam*, h. 42.

160 Di antara karya dimaksud adalah: *al-Thabaqât al-Kubrâ* karya Muhammad ibn Sa'ad (w. 230 H), *al-Târîkh* karya Yahyâ ibn 'Abdillâh ibn Bukair (w. 231 H), *al-Târîkh* karya Abû Zakariyâ Yahyâ ibn Ma'în (w. 233 H), *al-Târîkh* karya Abû Bakr 'Abdillâh ibn Muhammad ibn Abî Syaibah (w. 235 H), *al-Târîkh* karya Abû Ahmad Mahmûd ibn Ghailân al-Marûziy (w. 239 H), *al-Thabaqât* karya Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240 H), *Târîkh* karya Abû Hafsh 'Amr ibn 'Aliy al-Fallâs (w. 249 H), *al-Târîkh* karya al-Mufdlil ibn Ghassân al-Ghalâbiy (w. 256 H), *al-Târîkh* karya Hanbal ibn Ishâq ibn Hanbal al-Syaibâniy (w. 273 H), *al-Târîkh* karya Muhammad ibn Yazîd ibn Mâjah al-Qazwiniy (w. 273 H), *al-Ma'rifat wa al-Târîkh* karya Ya'qûb ibn Sufyân al-Fasawiy (w. 277 H), *al-Târîkh al-Kabîr* karya Abû Bakr Ahmad ibn Abî Khaitsamah Zuhair ibn Harb al-Nasâ'iy (w. 279 H), *al-Târîkh* karya Abû 'Îsâ Muhammad ibn 'Îsâ al-Tirmidziy (w. 279 H), *al-Târîkh* karya Abû Zur'ah 'Abd al-Rahmân ibn 'Amr al-Dimasqiy (w. 281 H), *al-Târîkh* karya Abû al-'Abbâs Ahmad ibn 'Aliy ibn Muslim al-Abâr (w. 290 H), *al-Târîkh* karya Abû Ja'far Muhammad ibn 'Utsmân ibn Abî Syaibah (w. 297 H), *al-Târîkh* karya al-Husain ibn Idrîs al-Anshâriy al-Harawiy (w. 301 H), *al-Târîkh* karya Abû al-'Abbâs Muhammad ibn Ishâq al-Sarâj al-Tsaqafiy (w. 313 H), *al-Târîkh* karya Abû al-'Arab Muhammad ibn Ahmad ibn Tamîm al-Afriqiy (w. 333 H), *al-Târîkh* karya Abû Ahmad Muhammad ibn Ahmad ibn Ibrâhîm al-'Assâl (w. 349 H), *al-Târîkh* karya Abû Hafsh 'Amr ibn Ahmad ibn 'Utsmân ibn Syâhîn (w. 385 H), *Târîkh Naisâbûr* karya Abû 'Abdillâh Muhammad ibn 'Abdillâh al-Hâkim (w. 405 H), *Târîkh Bukhârâ* karya Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Sulaimân al-Bukhâriy (w. 412 H), *Akhbâr Ashbahân* karya Abû Nu'aim Ahmad ibn 'Abdillâh ibn Ishâq al-Ashbahâniy (w. 430 H), dan *Târîkh Baghdâd* karya al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H). Lihat Muhammad ibn Mathar al-Zahrâniy, *'Ilm al-Rijâl: Nas'atuhu wa Tathawwuruhu*, (Riyadl: Dâr al-Hijrat li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1417 H/1996 H), h. 131-137, 176-177.

161 Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 34.

akhirnya tidak hanya berkisar pada *sîrah* dan *maghâziy*, serta biografi para tokoh (*asmâ' al-rijâl*), tetapi juga mencakup materi geografi dan sejarah yang lebih umum.[162] Sejumlah sejarawan tercatat pernah melakukan pengembaraan ilmiah ke berbagai kota dan negeri. Ibn Is<u>h</u>âq (w. 151 H), misalnya, pernah mengembara ke Iskandariyah, Kufah, Jazirah, Rayy, Hirah, dan Baghdad.[163] Dia menulis *Kitâb al-Khulafâ'* dan *Kitâb al-Sîrat wa al-Mubtadâ' wa al-Maghâziy*.[164] Karya *Sîrah*-nya, menurut anggapan banyak peneliti, merupakan buah pikiran dengan wawasan yang lebih luas dibanding pikiran sebelum atau sezamannya, karena dia bukan hanya menulis sejarah Nabi saw., tetapi dengan sengaja menulis kenabian sehingga wawasan penelitian historis umat Islam menjadi semakin luas.[165]

Sejarawan al-Wâqidiy (w. 207 H) pernah pula mengembara ke sejumlah kota di Hijaz seperti Makkah, Madinah, Tha'if, dan Jeddah, serta kota-kota di Syria, Baghdad, dan lainnya.[166] Dalam *ri<u>h</u>lah*-nya mungkin sekali dia bukan sekadar menghimpun biografi para periwayat hadis, tetapi juga mengumpulkan informasi-informasi sejarah yang lebih luas. Ia menyusun sejumlah karya sejarah, termasuk juga biografi. Di antara karyanya adalah: *Kitâb al-Târîkh wa al-Maghâziy wa al-Mab'ats*, *Kitâb al-Sîrah*, *Kitâb Azwâj al-Nabiy Shallallâh 'alaih wa Sallam*, *Kitâb Wafât al-Nabiy Shallallâh*

---

[162] Mu<u>h</u>ammad ibn Shâmil al-Sulamiy telah membagi jenis-jenis karya historiografi Islam sebagai berikut: (a) penulisan di bidang *sîrah* (biografi Nabi saw.), yang mencakup karya-karya tentang *sîrah*, *dalâ'il al-nubuwwah*, dan *al-syamâil al-nubuwwah*; (b) penulisan di bidang *tarâjim* (biografi para tokoh); (c) penulisan di bidang *futû<u>h</u> al-buldân* (penaklukan negeri-negeri); (d) penulisan di bidang *amwâl* (harta benda, pajak); (e) penulisan di bidang *ansâb* (genealogi); (f) penulisan di bidang *tawârîkh al-mudun* (sejarah kota-kota); (g) penulisan di bidang *akhbâr al-khilâfah* (berita-berita tentang kekhalifahan) dan kejadian-kejadian internal; (h) penulisan di bidang sejarah umum (universal); dan jenis-jenis lainnya. Lihat al-Sulamiy, *Kitâbat al-Târîkh*, h. 326-381.

[163] al-Saqâ' *et al.*, "Muqaddimah", h. 14.

[164] Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, h. 148.

[165] al-Sharqawi, *Filsafat Kubudayaan Islam*, h. 265.

[166] al-Sulamiy, *Kitâbat al-Târîkh*, h. 437; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 85.

'alaih wa Sallam, *Kitâb Sîrah Abî Bakr wa Wafâtih*, *Kitab Akhbâr Makkah*, *Kitâb al-Jamal*, *Kitâb Shiffîn, Kitâb Maqtal al-Hasan 'Alaih al-Salâm*, *Kitâb Maulid al-Hasan wa al-Husain wa Maqtal al-Husain 'Alaih al-Salâm*, *Kitâb Futûh al-Syâm*, *Kitâb Futûh al-'Irâq*, *Kitâb al-Thabaqât*, *Kitâb al-Târîkh al-Kabîr*, *Kitâb Ghalath al-Hadîts,* dan masih banyak lagi.[167] Sekretaris al-Wâqidiy, Ibn Sa'ad (w. 230 H), juga pernah melakukan *rihlah* ke berbagai negeri, seperti Madinah, Kufah, dan Baghdad. Dalam perjalanannya, dia mengumpulan berbagai informasi historis seputar sejarah hidup Nabi saw. dan biografi para periwayat hadis. Di antara karya Ibn Sa'ad yang terkenal adalah kitab *al-Thabaqât* dan *Akhbâr al-Nabiy*.[168]

Begitu pula, al-Balâdzuriy (w. 279 H) pernah mengunjungi berbagai negeri Islam untuk menuntut ilmu dan mengumpulkan informasi sejarah. Ia misalnya pernah melakukan pengembaraan ke Aleppo, Damaskus, Homs, Antiokia, Irak, dan beberapa kota lainnya.[169] Perihal pengembaraannya ini dapat dilihat dari sumber-sumber pengambilan riwayat sejarah dalam kitabnya, *Futûh al-Buldân*.[170] Dalam masalah yang berkaitan dengan proses penaklukan suatu negeri oleh orang Islam, ia berusaha mendapatkan informasi dari tangan pertama dengan menemui para tokoh setempat atau orang-orang yang sudah dewasa, yang menyaksikan peristiwa bersangkutan.[171]

Langkah serupa juga ditempuh al-Ya'qûbiy (w. 284 H), seorang sejarawan Syi'ah. Ia pernah melakukan pengembaraan ilmiah ke berbagai kota atau negeri. Mula-mula ia mengunjungi kota-kota yang ada di Irak seperti Madain dan Jalula', lalu bergerak menuju perbatasan Iran. Sejarawan ini pernah menetap

---

167 Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, h. 158; al-Tarhiniy, *Mu'arrikhûn*, h. 54-55.

168 al-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 338-339.

169 Ridlwân Muhammad Ridlwân, "Hayât al-Balâdzuriy", dalam Abû al-Hasan al-Balâdzuriy, *Futûh al-Buldân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1412 H/1991 M), h. 7; al-Tarhiniy, *Mu'arrikhûn*, h. 75.

170 Yatim, *Historiografi Islam*, h. 95.

171 Yatim, *Historiografi Islam*, h. 96-97.

lama di wilayah Asia kecil, Balkan dan lautan Qazwin. Selain itu, ia juga pernah mengembara ke berbagai kota lainnya, seperti Armenia, Transoxania, Zanjan, Azerbaijan, Hamadzan, Isfahan, Naisabur, Merv, Badighistan, Sijistan, Jauzan, Balkh, Bukhara, Samarkand, Makkah, Madinah, Yaman, Aljazair, Homsh, San'a, Syria, Yordania, Aleppo, India, Mesir, Palestina, Bakht, Burqah, Wadan, Zuwailah, Qazan, Tharabulus, Sarta, Tahart, Syiraz, Ahwaz, Nashibin, Qairawan, Libia, Tunisia, Maroko, Dakuk, Kisum, Manbakh, Adzanah, Bab Iskandariyah, dan Spanyol.[172] Ia membenamkan diri dalam penelitian geografi sehingga selalu mewawancarai para penduduk suatu daerah mengenai mereka sendiri, daerah itu, adat istiadat, tradisi, tokoh-tokoh, agama-agama, makanan, minuman, pemerintahan, dan jarak antara wilayah mereka dengan wilayah sekitarnya. Setelah meyakini validitas data-data itu, ia segera mencatatnya.[173] Dari situ ia berhasil mengumpulkan banyak informasi tentang geografi dan juga sejarah yang kemudian dituangkan dalam salah satu karyanya, *Kitâb al-Buldân*. Dalam *Kitâb al-Buldân* itu ia merekam informasi-informasi sejarah yang diperolehnya selama melakukan pengembaraan. Misalnya ia menulis, "Kota Qairawan Besar yang dibangun oleh 'Uqbah ibn Nâfi' al-Fahariy pada 60 H semasa pemerintahan Mu'âwiyah…Qairawan adalah kota yang memiliki sebuah tembok terbuat dari susu dan tanah…"[174]

Al-Thabariy (w. 310 H) juga melakukan *ri<u>h</u>lah* dalam usaha mengumpulkan informasi-informasi sejarah. Ia dari kota kelahirannya, Tibristan, pernah mengembara ke Baghdad. Dari sana ia lalu berkelana ke Mesir, Syria, dan Irak, sehingga dapat menimba banyak ilmu. Kemudian ia kembali ke Baghdad dan

---

[172] <u>H</u>usain 'Âshiy, *al-Ya'qûbiy: 'Ashruh, Sîra<u>t</u> <u>H</u>ayâtih, Manhajuh al-Târîkhiy*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/1992 M), h. 42-43; Abdullah, *Historiografi Islam,* h. 169-176.

[173] Abdullah, *Historiografi Islam,* h. 170.

[174] Seperti dikutip dalam 'Âshiy, *al-Ya'qûbiy*, h. 45.

menetap di sana sampai meninggal dunia.[175] Seperti beberapa sejarawan lainnya, dia dalam pengembaraannya boleh jadi bukan hanya mengumpulkan informasi tentang peristiwa-peristiwa bersejarah, tetapi juga menghimpun biografi para periwayat hadis. Dia telah menulis sebuah karya monumental di bidang sejarah yang diberi judul *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*. Sementara di bidang biografi, ia telah menyusun sebuah kitab berjudul *Târîkh al-Rijâl*.[176] Kepakarannya di bidang hadis telah memberikan dampak yang mencolok dalam menyusun karya sejarahnya. Ia cukup memperhatikan kabar-kabar yang dikemukakan dalam kitabnya beserta sanadnya.[177]

Al-Mas'ûdiy (w. 346 H) juga pernah melakukan pengembaraan ilmiah untuk mengumpulkan berbagai informasi sejarah. Al-Mas'ûdiy yang disebut-sebut sebagai sejarawan pengembara ini,[178] telah berkelana dari Baghdad menuju Mesir, kemudian ia pergi berkeliling ke Persia, Kerman, dan India. Bersama dengan para saudagar, ia meneruskan perjalanan ke Srilangka dan mengarungi Lautan Cina. Dalam perjalanan pulangnya, ia mengelilingi Samudra Hindia, kemudian mengunjungi Oman, Zanzibar, pesisir Afrika Timur, Sudan, dan bahkan Madagaskar.[179] Beberapa lama kemudian ia melanjutkan perjalanan ke Azerbaijan Belakang, Jurjan, Syria dan Palestina. Dari sana kemudian ia pergi ke Antiokia. Akhirnya ia pergi ke Mesir dan tinggal di Fustat hingga meninggal dunia.[180] Dari kisah

---

[175] al-Sharqawi, *Filsafat Kubudayaan Islam*, h. 269.

[176] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 99.

[177] al-Sharqawi, *Filsafat Kubudayaan Islam*, h. 270.

[178] Abû Syuhbah, *al-Sîrat̲ al-Nabawiyyat̲*, h. 34.

[179] H̲usain Âshiy, *Abû al-H̲usain al-Mas'ûdiy: al-Mu'arrikh wa al-Jughrâfiy*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/1993 M), h. 50-51; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 125.

[180] al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 285; Shukrieh R. Merlet, "Arab Historiography", dalam Mohamed Taher (ed.), *Encyclpaedic Survey of Islamic Culture*, (New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 1997), vol. V, h. 85.

perjalanannya ini tampak bahwa al-Mas'ûdiy jarang menetap di suatu negeri. Selama perantauannya, ia senantiasa mengadakan penelitian dan menuntut ilmu pengetahuan, sehingga terkumpullah data dan fakta sejarah ataupun geografi yang belum pernah dikumpulkan oleh siapa pun. Itulah sebabnya, tidak heran jika ada sebagian orientalis Barat yang menggelarinya dengan "Herodotus Arab".[181]

Dari hasil pengembaraannya al-Mas'ûdiy pernah menyusun sebuah buku sejarah atau geografi yang berjudul *Murûj al-Dzahab wa Ma'âdin al-Jauhar*. Dalam karyanya itu, ia menulis, "Setiap daerah memiliki keajaiban-keajaiban yang hanya diketahui oleh penduduk daerah itu, dan tidaklah sama orang yang menetap di tanah airnya sendiri dan mencukupkan diri pada berita dari daerahnya dibanding dengan orang yang menghabiskan umurnya untuk mengembara dan melewatkan hari-harinya di tengah perjalanan untuk menggali setiap berita secara terinci dari tambangnya, dan mengambil benda berharga dari tempatnya."[182] Ia mampu memberikan data-data tentang geografi dan sejarah secara lebih valid dan akurat.[183]

---

[181] al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 285.

[182] Abû al-Hasan 'Aliy ibn al-Husain ibn 'Aliy al-Mas'ûdiy, *Murûj al-Dzahab wa Ma'âdin al-Jauhar*, (Beirut: al-Maktabat al-Islâmiyah, t.th.), juz I, h.12.

[183] Sebelum al-Mas'ûdiy, jika ada sejarawan Arab yang menyebutkan beberapa hal tentang Cina, India, Turki, atau sebagian bangsa-bangsa Eropa, dapat dipastikan bahwa ia mengambil data-data, informasi-informasi, dan sejarahnya dari sumber-sumber sekunder atau riwayat-riwayat palsu, cerita-cerita rakyat yang tidak faktual dan logis. Akibatnya, sejarah yang ditulis mengenai bangsa-bangsa itu tidak lebih dari uraian kisah-kisah fiktif, penuh pertentangan, dan kesalahan-kesalahan diakronis. Hal ini jelas berbeda dengan yang dilakukan al-Mas'ûdiy. Ia telah mengumpulkan informasi-informasi sejarah dan geografi kebanyakan dari pengalaman atau pengamatan langsung. Lihat Abdullah, *Historiografi Islam,* h. 18-19. Meski demikian, menurut catatan Ibn Khaldûn, masih ada sebagian cerita yang dinukil al-Mas'ûdiy dinilai tak masuk akal atau absurd. Misalnya cerita tentang patung burung jalak yang ada di kota Roma. Diceritakan bahwa pada suatu hari tertentu dalam setahun, burung-burung jalak datang berkumpul di sekeliling patung itu membawa buah zaitun. Dari buah zaitun itulah orang-orang Roma membuat minyak. Cara

Sejarawan muslim lainnya, al-Maqdisiy (w. 387 H), juga pernah mengadakan perjalanan ke berbagai negeri Islam, baik di barat maupun timur. Pengalamannya dalam perjalanan itu dituangkan dalam karyanya, *A<u>h</u>san al-Taqâsim fî Ma'rifa<u>t</u> al-Aqâlim*. Dalam buku itu, ia antara lain menulis, "Karyaku ini belum lagi kuhimpun, kecuali setelah selesai perantauanku ke berbagai negeri, kunjunganku ke berbagai kawasan Islam, pertemananku dengan para ilmuwan, dedikasiku kepada para raja, tukar pikiranku dengan para hakim, belajarku kepada para fukaha, dan perbedaan pendapatku dengan para sastrawan, qari, dan ahli hadis."[184] Sementara itu, al-Bîrûniy (w. 448 H), seorang ahli sejarah, pernah melakukan pengembaraan dari kota kelahirannya, Khawarizm ke Jurjan. Dari Jurjan kemudian pindah ke Kurkanj, sebelah utara Khawarizm. Ia pun banyak melakukan perjalanan ke daerah utara Persia. Atas permintaan Ma<u>h</u>mûd al-Ghaznawiy ia pindah ke India dan tinggal di sana cukup lama. Selama di India ia banyak melakukan perjalanan ilmiah ke negeri-negeri Hindu yang sudah ditaklukkan oleh kekuasaan Islam.[185] Hasil petualangannya di negeri India ini kemudian dituangkan dalam karyanya, *Ta<u>h</u>qîq Mâ li al-Hind min Maqûla<u>t</u> Maqbûla<u>t</u> fî al-'Aql au al-Mardzûlah*.

---

pembuatan minyak seperti ini dinilai tak masuk akal karena tidak sesuai dengan proses pembuatan minyak yang alami. Contoh lainnya tentang kota tembaga (*madîna<u>t</u> al-nu<u>h</u>âs*). Diceritakan bahwa kota ini dibangun seluruhnya dengan tembaga di padang pasir Sijilmasah yang dikuasai oleh Mûsâ ibn Nushair dalam penyerbuannya ke Maghrib. Dikatakan bahwa pintu-pintunya tertutup. Apabila ada seseorang yang hendak mesuk dengan cara menaiki temboknya, maka orang bersangkutan akan bertepuk-tepuk tangan sehingga ia terlempar ke bawah dan tak berhasil. Semua ini adalah cerita absurd yang biasanya didongengkan oleh tukang cerita. Lihat 'Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn Khaldûn, *Muqaddima<u>t</u> Ibn Khaldûn*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 36-37.

[184] Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târîkhiy*, h. 44-45; al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 288.

[185] Abû al-Futû<u>h</u> Mu<u>h</u>ammad al-Tawanisiy, *Abû al-Rai<u>h</u>ân Mu<u>h</u>ammad ibn A<u>h</u>mad al-Bîrûniy*, (t.t.: Lajna<u>t</u> al-Ta'rîf bi al-Islâm, 1386 H/1997 M), h. 28; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 131-133; al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 296-297.

Ri<u>h</u>lah ilmiah yang dijalani oleh para sejarawan ini mencapai hasil yang amat mengagumkan di tangan Ibn Baththûthah (w. 779 H). Dia pernah mengembara ke berbagai penjuru dunia. Selama 30 tahun pengembaraannya, dia telah menempuh perjalanan lebih dari 75.000 mil.[186] Di antara negeri-negeri yang pernah dia singgahi adalah: Marokko, Aljazair, Tunisia, Libia, Mesir, Palestina, Lebanon, Syria, Hijaz, Yaman, Oman, Bahrain, India, Khurasan, Turkistan, Afghanistan, Kabul, Srilangka, Cina, Fes, Spanyol, Gibraltar, Sudan, dan lain-lain.[187] Dengan pengembaraan ini, Ibn Baththûthah telah mencatatkan namanya sejajar dengan Marco Polo, Hsien Tsieng, Drake, dan Magellan.[188] Bahkan, pengembaraan yang ditempuh Ibn Baththûthah, ungkap George Sarton, jauh melampaui perjalanan Marco Polo.[189] Hanya saja, karena masa hidup Ibn Baththûthah di luar jangkauan studi ini, maka kisah pengembaraannya tidak akan dikupas lebih jauh.[190]

Data-data di atas dengan jelas menunjukkan bahwa dari kalangan sejarawan banyak yang menempuh perjalanan ilmiah (*ri<u>h</u>lah*) untuk mengumpulkan informasi-informasi sejarah, seperti kalangan ahli hadis yang melakukan *ri<u>h</u>lah* untuk mengumpulkan sumber-sumber hadis. Sebagaimana halnya *ri<u>h</u>lah* para ahli hadis yang berdampak pada penyatuan *nash* hadis dan mengubah wataknya dari warna kedaerahan ke warna umum yang universal,

---

[186] Jamil Ahmad, *Hundred Great Muslims*, (Lahore, Rawalpindi, Karachi: Ferozsons Ltd., 1984), h. 500.

[187] Asmâ' Abû Bakr Mu<u>h</u>ammad, *Ibn Baththûthah: al-Rajul wa al-Ri<u>h</u>lah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1412 H/1992 M), h. 39-41.

[188] Ahmad, *Hundred Great Muslims*, h. 500.

[189] Seperti dikutip dalam Ahmad, *Hundred Great Muslims*, h. 500. Sementara itu, kisah pengembaraan Marco Polo ke berbagai penjuru dunia dapat dilihat dalam Marco Polo, *Travels of Marco Polo*, (New York: Grosset & Dunlop, t.th.), h. 1-340.

[190] Bagi pembaca yang ingin menelusuri lebih jauh kisah perjalanan Ibn Baththûthah, dapat melihat Ibn Baththûthah, *Ri<u>h</u>la<u>t</u> ibn Baththûthah*, (Mesir: al-Maktaba<u>t</u> al-Tijâriya<u>t</u> al-Kubrâ, 1386 H/1967 M), juz I, h. 1-256; juz II, h. 1-213; Ross E. Dunn, *Petualangan Ibnu Battuta: Seorang Musafir Muslim Abad ke-14*, terj. Amir Sutaarga, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), h. 1-478.

ri<u>h</u>lah yang dilakukan para ahli sejarah ternyata juga telah membawa pengaruh pada semakin mendekatnya satu aliran penulisan sejarah dengan aliran lainnya, dan bahkan pada saatnya, semuanya menjadi lebur.[191] Pada awalnya dalam arus penulisan sejarah Islam dikenal adanya tiga aliran, yakni: aliran Yaman, aliran Madinah, dan aliran Irak. Ketiga aliran itu dalam menulis karya sejarah rupanya dipengaruhi oleh warna-warna tertentu. Aliran Madinah, misalnya, sangat dipengaruhi oleh ideologi Islam, sementara aliran lainnya juga dipengaruhi oleh prasangka kesukuan atau kecenderungan politik lokal.[192] *Ri<u>h</u>lah* ilmiah yang ditempuh para sejarawan ke berbagai kota dan negeri, selain memperkaya wawasan mereka, juga memungkinkan terjadi dialog intelektual antara satu aliran dengan aliran lainnya yang pada gilirannya membuat ketiga aliran itu menjadi lebur. Meskipun aliran-aliran lama, seperti: aliran Yaman, Madinah, dan Irak pada akhirnya dapat dikatakan lebur, corak penulisan sejarah bukannya menjadi satu, tetapi justru semakin beragam. Kini seorang sejarawan tidak lagi mudah untuk dikategorikan sebagai penganut aliran tertentu, karena seorang sejarawan dapat menulis karya-karya sejarah dengan tema yang beragam dan dengan pendekatan yang berbeda. Pada suatu saat seorang sejarawan dapat menulis sejarah umum, tetapi pada saat yang lain dia juga menulis *ansâb* dan *sîrah*, dan bahkan juga corak-corak baru sesuai dengan kreasi yang dia ciptakan.[193]

Jika ditelusuri pada akar kesejarahannya, perjalanan ilmiah (*ri<u>h</u>lah*) yang dilakukan oleh para ahli hadis jauh lebih awal dibanding dengan yang dilakukan oleh para ahli sejarah. Sebagaimana disinggung dalam bab sebelumnya, para ahli hadis dari kalangan sahabat dan tabiin telah melakukan perjalanan ilmiah mencari hadis. Perjalanan ilmiah itu akhirnya mencapai

[191] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 81.
[192] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 80.
[193] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 92.

puncaknya pada abad II dan III H. Sementara di kalangan ahli sejarah sendiri, tradisi *ri<u>h</u>lah* mulai tumbuh pada abad II H, kemudian berkembang pada abad III H dan seterusnya. Dengan demikian, maka dapat dikatakan bahwa *rihlah* para ahli hadislah yang telah memberikan pengaruh terhadap metode para sejarawan muslim dalam menghimpun informasi-informasi sejarah. Hal itu secara jujur juga diakui oleh sejarawan muslim sekaliber A<u>h</u>mad Amîn. Bahkan, dewasa ini tradisi *ri<u>h</u>lah* telah menjadi fenomena yang sangat umum di dunia akademis.

C. Kontribusi Metode Kritik Hadis terhadap Historiografi Islam

Tidak dapat disangkal bahwa metode kritik hadis juga mempunyai pengaruh signifikan terhadap kritik sumber dalam penulisan sejarah Islam. Al-'Umariy menilai bahwa metode kritik hadis telah memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan kritik sumber dalam penulisan sejarah Islam. Lebih jauh, dia menulis:

مناهج المحدثين الحديث لها
كبير
الحقيقة ببيان ناقليها
يكون
الأحاديث يرويها، بيان
الهائل.[194]

'Sesungguhnya metode *mu<u>h</u>additsûn* dalam mengkritik para periwayat hadis mempunyai pengaruh besar terhadap pertumbuhan dan perkembangan kritik sumber dan penyelidikan kebenaran dengan menerangkan kedudukan para nara sumbernya dari segi

[194] al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 273.

kejujuran dan kekuatan hafalan. Maka dari itu, para ahli hadis telah mensyaratkan bagi periwayat agar bersifat adil dan dabit untuk dapat diterimanya hadis-hadis yang diriwayatkan, dan untuk menjelaskan hal-ihwal dari sekian banyak periwayat yang dihimpun dalam kitab-kitab *rijâl*.'

Demikian pula, Badri Yatim mengakui bahwa studi hadis merupakan perintis jalan menuju perkembangan ilmu sejarah. Bahkan, dalam rangka menyeleksi hadis yang benar dari yang salah telah muncul ilmu kritik hadis dan ilmu itulah yang dijadikan sebagai metode kritik dalam proses penulisan sejarah Islam paling awal.[195] Al-Sharqawi juga mengakui pengaruh metode kritik hadis terhadap historiografi Islam awal. Menurutnya, dalam studi hadis terdapat suatu metode ilmiah yang teliti tentang kredibilitas dan validitas sumber-sumber berita, yang memisahkan antara pengetahuan *riwâyah* dan *dirâyah* lewat persyaratan yang ketat. Seorang sejarawan dalam melakukan studi sejarah akan memulai studinya dengan meneliti validitas informasi sejarah yang diperolehnya, membandingkannya dengan informasi-informasi lain, lalu mengambil keputusan tentang validitas informasi itu berdasarkan orisinalitas datanya dan ketelitian periwayat dalam mendeskripsikan peristiwa-peristiwa yang benar-benar terjadi pada masa lampau. Dalam hal ini, metode kritik hadis sangat membantu tugas para sejarawan.[196]

Pengaruh yang sama juga diakui 'Abd al-Mun'im Mâjid. Menurutnya, pada awal penulisannya, sejarah mengikuti metode hadis, bahkan periwayatan sejarah menyatu dengan jalur periwayatan hadis.[197] Abdul Ghani Abdullah juga mengakui

---

[195] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 13.

[196] al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 264.

[197] 'Abd al-Mun'im Mâjid, *Muqaddimaṯ li Dirâsaṯ al-Târîkh al-Islâmiy*, (Kairo: Maktabaṯ al-Anglo al-Mishriyah, 1971), h. 34.

bahwa studi sejarah mengikuti metode hadis pada awal perkembangannya. Bahkan, sejarah mengambil berita dari suatu rangkaian riwayat otoritatif sebagaimana halnya yang diambil hadis. Sejarah juga menerapkan metode hadis dalam mengkritik (*al-jarẖ wa al-ta'dîl*) para periwayat melalui pengungkapan pernyataan-pernyataan periwayat hadis dan membedakan antara mereka yang pelupa, sering ragu-ragu, lemah hafalan, suka berdusta, atau mengarang cerita.[198] Jauh sebelumnya, Ibn Khaldûn telah mengakui kontribusi metode kritik hadis (*al-ta'dîl wa al-tajrîẖ*) dalam penulisan sejarah. Hanya saja, metode kritik itu baru diterapkan setelah dilakukan penilaian apakah peristiwa yang diceritakan itu mungkin atau tidak. Sebab, jika tidak mungkin, maka tidak perlu lagi diadakan penyelidikan yang kritis terhadap pribadi orang-orang yang menceritakan peristiwa itu.[199]

Mengenai adanya pengaruh metode kritik hadis terhadap perkembangan historiografi Islam awal, terutama dalam bentuk *sîrah* dan *maghâziy*, barangkali tidaklah mengejutkan. Pasalnya, para penulis sejarah Islam paling awal, seperti telah disinggung di muka, hampir keseluruhannya adalah para ahli hadis. Munculnya studi *sîrah* dan *maghâziy* sendiri bermula di Madinah, sebagai pusat hadis. Bagi sebagian sarjana muslim, materi *sîrah* atau *maghâziy* menempati posisi yang tak kalah pentingnya dengan materi hadis.[200] Seorang sarjana hadis terkemuka, al-Zuhriy, pernah

[198] Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 3.

[199] Ibn Khaldûn, *Muqaddimaṯ Ibn Khaldûn*, h. 35-37.

[200] Dikatakan bahwa *sîrah* atau *maghâziy* pada dasarnya bukan merupakan data kesejarahan semata. *Sîrah* adalah sejarah dan sekaligus biografi. Akan tetapi, lebih dari itu *sîrah* adalah sumber tuntunan dan juga sumber hukum. Dari *sîrah* itulah kaum muslim mencari ilham bagi perilaku dan pemahaman mereka terhadap al-Qur'an. Karena itu, *sîrah* merupakan bagian yang padu dari syariah atau hukum Islam. Dengan demikian, *sîrah* adalah biografi, sejarah, hukum, dan tuntunan. Itulah sebabnya, *sîrah* malampaui waktu dan mempunyai nilai kekal sebagai suatu contoh perilaku muslim yang ideal dan bukti praktis dari prinsip-prinsip maupun ketentuan-ketentuan al-Qur'an yang abadi. Lihat Ziauddin Sardar, *Masa Depan Islam*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Pustaka, 1408 H/1987 M), h. 250-251.

mengungkapkan, "Dalam studi *maghâziy* terdapat pengetahuan dunia dan akhirat."[201] 'Aliy Zain al-'Âbidîn, seorang imam Syi'ah, juga menyebutkan, "Kami diajari *maghâziy* Nabi saw. seperti halnya kami diajari surah al-Qur'an."[202] Ismâ'îl ibn Mu<u>h</u>ammad ibn Sa'ad ibn Abî Waqqâsh juga berkomentar, "Bapak mengajari kami *maghâziy* dan *sîrah*, lalu beliau berkata, "Wahai anakku, (*maghâziy* dan *sîrah*) ini adalah kehormatan bagi bapak-bapak kalian, maka jangan sampai kalian lupa mengingatnya."[203] Dengan latar belakang itulah, maka logis jika pada awalnya historiografi Islam masih mengikuti *uslûb* (pola) penulisan hadis, yaitu sangat mementingkan penggunaan sanad.[204]

Ihwal pentingnya sanad dalam proses periwayatan dan penulisan hadis sendiri sudah sangat diakui. 'Abdullâh ibn al-Mubârak (w. 181 H), misalnya, mengajukan pernyataan yang sangat populer, "Sanad adalah bagian dari agama. Sekiranya sanad itu tidak ada, niscaya siapa pun dapat mengatakan apa yang diinginkannya."[205] Ibn Sîrîn (w. 110 H) juga mengajukan pernyataan senada, "Sesungguhnya pengetahuan (hadis) ini termasuk agama. Maka perhatikanlah dari siapa kamu mengambil agamamu itu."[206] Abû Bakr Mu<u>h</u>ammad al-Ashbahâniy (w. 309 H) juga mengatakan, "Sampailah berita kepadaku bahwa umat ini diberi kekhususan oleh Allâh swt. tentang tiga hal yang tidak pernah diberikan kepada umat-umat sebelumnya, yaitu *isnâd*, *ansâb*, dan *i'râb*."[207] Dari ungkapan-ungkapan tadi, jelaslah bahwa

---

[201] Seperti dikutip dalam al-Sulamiy, *Kitâbat al-Târîkh*, h. 326.

[202] Seperti dikutip dalam al-Sulamiy, *Kitâbat al-Târîkh*, h. 326.

[203] Seperti dikutip dalam al-Murshifiy, *al-Jâmi' al-Sha<u>h</u>î<u>h</u>*, h. 36.

[204] Amîn, *Fajr al-Islâm*, h. 215; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 55-56.

[205] Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, h. 7; al-Khathîb al-Baghdâdiy, *Syaraf Ash<u>h</u>âb al-<u>H</u>adîts*, (Ankara: Dâr I<u>h</u>yâ' al-Sunnat al-Nabawiyah, 1971), h. 41.

[206] Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, h. 7.

[207] al-Baghdâdiy, *Syaraf Ash<u>h</u>âb al-<u>H</u>adîts*, h. 40; 'Abd al-Fattâ<u>h</u> Abû Ghuddah, *al-Isnâd min al-Dîn wa Shaf<u>h</u>at Musyriqat min Târîkh Simâ' al-<u>H</u>adîts 'ind al-Mu<u>h</u>additsîn*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1412 H/1992 M), 26-27.

sanad mempunyai kedudukan yang sangat sentral dalam agama (Islam), dan bahkan telah menjadi ciri khas dari umat ini. Dengan begitu, tidak mengherankan jika para ahli hadis (*mu<u>h</u>additsûn*) sangat menekankan pemakaian sanad.

Pola penulisan hadis yang sangat menekankan pemakaian sanad itu pada gilirannya juga mempengaruhi studi-studi Islam lainnya, tak terkecuali *sîrah* dan *maghâziy*. Dalam kaitannya dengan hal itu, al-Sulamiy berkomentar bahwa para ulama mengumpulkan dan menuliskan hadis dengan sanad yang bersambung. Penggunaan sanad kemudian meluas pada penulisan buku-buku dan karya-karya yang beraneka ragam. Hal ini terus berlangsung sampai kira-kira akhir abad V H. Setelah itu, secara perlahan, mulai ditempuh penukilan karya-karya dan buku-buku melalui metode *ijâzah* (penukilan hadis dari tulisan orang lain lewat sertifikasi) dan *wijâdah* (penukilan hadis dari tulisan orang lain yang ditemukan, tanpa melalui sertifikasi).[208] Secara lebih spesifik, al-'Umariy dan Abû Syuhbah menyebutkan bahwa metode ahli hadis yang sangat mementingkan penggunaan sanad telah memberikan pengaruh terhadap para sejarawan dan sastrawan dalam menyampaikan riwayat-riwayat sejarah ataupun sastra. Penggunaan sanad terlihat dalam karya-karya sejarah dan sastra awal, seperti *Sîrah* Ibn Is<u>h</u>âq, *Maghâziy* al-Wâqidiy, *Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa'ad, *Târîkh* Khalîfah ibn Khayyâth, *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk* karya al-Thabariy, dan *al-Aghâniy* karya Abû al-Faraj al-Ashbahâniy.[209]

---

[208] al-Sulamiy, *Kitâba<u>t</u> al-Târîkh*, h. 163. Akan tetapi, perlu dicatat, bahwa sekitar abad III H atau IV H telah dijumpai metode penerimaan *khabar* dengan cara menukil dari karya-karya sejarah yang telah ditulis sebelumnya (*wijâdah*), seperti yang pernah dilakukan al-Thabariy ketika mengutip sumber dari karya Ibn Is<u>h</u>âq, al-Wâqidiy, atau lainnya. Hanya saja, metode ini tampak mulai berkembang setelah abad V H.

[209] al-'Umariy, *Târîkh al-Sunna<u>t</u>*, h. 57; Mu<u>h</u>ammad ibn Mu<u>h</u>ammad Abû Syuhbah, *al-Wasîth fî 'Ulûm wa Mushthala<u>h</u> al-<u>H</u>adîts*, (Kairo: Maktaba<u>t</u> al-Sunnah, 1428 H/2006 M), h. 83.

Meskipun penggunaan sanad dalam hadis diakui telah memberikan pengaruh terhadap periwayatan sejarah dan sastra, masih ada sebagian peneliti kontemporer, termasuk dari kalangan orientalis, yang mengajukan pendapat bahwa periwayatan hadislah yang justru terpengaruh oleh periwayatan syair dan *akhbâr* dari para ahli syair jahiliyah.[210] Salah satu argumennya adalah sebagian sahabat telah memberi isyarat untuk mengutip syair dan menerimanya dari sebagian ahli syair pra-Islam. Bahkan, 'Umar ibn al-Khaththâb pernah berkata kepada Furât ibn Zaid al-Laitsiy—dalam hal ini 'Umar menggambarkan syair yang dimiliki oleh saudara Furât—sebagai berikut, "Ini adalah syair saudaramu Qasâmah ibn Zaid, dia telah membacakan syair kepadaku dan darinya aku mengutip syair itu."[211] Jadi, pemakaian sanad telah diperkenalkan oleh para ahli syair jahiliyah yang kemudian diikuti oleh para ahli hadis dan sejarawan muslim setelahnya. Akan tetapi, argumen itu ternyata dianggap tidak kuat. Shub<u>h</u>iy al-Shâli<u>h</u> telah mempertanyakan mengapa kasus itu yang dijadikan argumen sebagian peneliti kontemporer untuk menunjukkan adanya penyebutan sanad oleh kaum jahiliyah atas *akhbâr* para penyair mereka hanya lantaran syair itu adalah syair jahiliyah, dan sebaliknya mereka sama sekali tidak mau melihat pengaruh yang dilahirkan Islam sebagaimana dicontohkan 'Umar dalam menyandarkan setiap perkataan kepada pemiliknya, asal dia itu diketahui, sebagai suatu bentuk kejujuran, tanggung jawab, dan keluhuran moral.[212]

Lebih lanjut, para ahli sejarah Islam awal juga mengikuti metode para ahli hadis dalam menukil karya-karya sejarah dan mengambil riwayat dari para penulisnya, yaitu melalui metode pembacaan (*qirâ'ah*), penyimakan (*samâ'*), dan sertifikasi (*ijâzah*).[213]

---

[210] al-Shâli<u>h</u>, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 323; Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 78.

[211] Seperti dikutip dalam al-Shâli<u>h</u>, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 323.

[212] al-Shâli<u>h</u>, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 323.

[213] Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 16.

Sudah tentu metode yang digunakan oleh ahli sejarah dalam menukil informasi sejarah (*khabar*) tidak hanya terbatas pada tiga metode di atas. Al-'Ijiy menyebutkan sejumlah metode penukilan *khabar*, yang meliputi: (1) observasi perorangan (*musyâhadah*), misalnya ditunjukkan oleh seorang sahabat di sekitar Nabi saw., ketika dia menyatakan, "Saya melihat Nabi saw. mengerjakan ini dan itu."; (2) mendengar (*samâ'*) suatu *khabar* atau hadis dari ucapan seseorang atau dari seorang syaikh yang meriwayatkan hadis itu. Dalam hal ini tidak menjadi masalah apakah yang didengarnya itu melalui dikte atau pengajian, serta apakah syaikh itu mempunyai buku catatan atau tidak; (3) membaca (*qirâ'ah*) kepada seorang syaikh dalam suatu prosedur yang oleh ulama terdahulu disebut dengan *'ardl*. Dalam hal ini tidak ada perbedaan apakah dia sendiri yang membaca atau orang lain membacakan dan dia menyimaknya; (4) *ijâzah*, yakni memberikan otoritas kepada seseorang untuk menyampaikan apa-apa yang sudah diterimanya. Bentuk-bentuk *ijâzah* itu ada sembilan macam, di antaranya adalah: *munâwalah*, *kitâbah*, *i'lam*, dan *wijâdah*.[214] Metode penerimaan *khabar* itu tampak sejalan dengan metode penerimaan hadis. Kalangan ahli hadis sendiri umumnya membagi metode penerimaan (*thuruq al-tahammul*) hadis menjadi delapan macam: (1) *al-samâ' min lafzh al-syaikh*; (2) *al-qirâ'ah 'alâ al-syaikh*; (3) *al-ijâzah*; (4) *al-munâwalah*; (5) *al-mukâtabah*; (6) *al-i'lâm*; (7) *al-washiyyah*; dan (8) *al-wijâdah*.[215]

---

[214] Seperti dikutip dalam Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, (Leiden: E. J. Brill, 1968), h. 216; A. Muin Umar, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1988), h. 50.

[215] Ibn al-Shalâh Abû 'Amr 'Utsmân ibn 'Abd al-Rahmân al-Syahrzûriy, *'Ulûm al-Hadîts*, (Madinah: al-Maktabat al-'Ilmiyah, 1972), h. 118-157; Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy fî Syarh Taqrîb al-Nawâwiy*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1423 H/2002 M), h. 304-347; Abû al-Faidl Muhammad ibn Muhammad ibn 'Aliy al-Fârisiy, *Jawâhir al-Ushûl fî 'Ilm Hadîts al-Rasûl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/ 1992 M), h. 104-111; Badrân Abû al-'Ainaini Badrân, *al-Hadîts al-Nabawiy al-Syarîf: Târîkhuhu wa Mushthalahâtuhu*, (Iskandariyah: Mu'assasat Syabâb al-Jâmi'ah, 1983 M), h. 79-82; Shalâh Muhammad Muhammad 'Uwaidlah, *Taqrîb al-Tadrîb*, (Beirut: Dâr al-

Meski ada perbedaan tertentu dalam hal perinciannya, secara umum dapat dikatakan bahwa metode penerimaan *khabar* sama dengan penerimaan hadis. Setidaknya ada tujuh macam metode yang sama-sama digunakan dalam penerimaan hadis maupun *khabar*. Ketujuh macam metode itu adalah: *samâ'*, *qirâ'ah*, *ijâzah*, *munâwalah*, *mukâtabah*, *i'lam*, dan *wijâdah*. Hanya saja, perbedaannya keempat metode yang disebut terakhir—*munâwalah*, *mukâtabah*, *i'lam*, dan *wijâdah*—dalam penerimaan *khabar*, setidaknya menurut al-'Ijiy, dimasukkan ke dalam bentuk *ijâzah*. Hal ini barangkali tidak menjadi persoalan karena hanya sebatas masalah klasifikasi. Lagi pula, dalam proses penerimaan hadis sendiri, metode *munâwalah*, *mukâtabah*, dan *wijâdah* biasa dirangkai dengan *ijâzah*. Perbedaan kecil lainnya, metode *washiyah* juga tidak dicantumkan secara jelas sebagai salah satu metode penerimaan *khabar*. Mungkin saja metode itu termasuk salah satu dari sembilan macam bentuk *ijâzah,* tetapi tidak disebutkan secara eksplisit. Kalaupun metode *washiyah* tidak diakui sebagai salah satu metode penerimaan *khabar*, maka hal itu tidaklah menjadi problem. Pasalnya, sebagian ahli hadis sendiri juga tidak menyebutkan metode *washiyah* sebagai salah satu metode penerimaan hadis.[216] Sementara di sisi lain, metode *musyâhadah* justru tidak disebutkan sebagai salah satu metode penerimaan hadis. Sampai sejauh ini, belum ditemukan alasan yang pasti mengapa ahli hadis tidak menyebutkan metode *musyâhadah* ini.

Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1989 M), h. 72-92; Ja'far al-Shubhâniy, *Ushûl al-Hadîts wa Ahkâmuhu fî 'Ilm al-Dirâyah*, (Qum: Lajnat Idarat al-Hauzat al-'Ilmiyah, 1412 H), h. 197-201.

216 Lihat Abû al-Sa'âdât ibn al-Atsîr Mubârak ibn Muhammad ibn al-Atsîr al-Jazariy, *Jâmi' al-Ushûl min Ahadîts al-Rasûl*, (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabiy, 1404 H/1984 M), juz I, h. 38-47; al-Husain ibn 'Abdillâh al-Thîbiy, *al-Khulashat fî Ushûl al-Hadîts*, (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1405 H/1985 M), 100-110; Muhammad ibn 'Aliy al-Syaukâniy, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq 'Ilm al-Ushûl*, (Makkah: al-Maktabat al-Tijâriyat al-Mushthafâ, 1413 H/1993 M), h. 115-118; Murtadlâ al-'Askariy, *Ma'âlim al-Madrasatain*, (t.t. : t.p., 1414 H/1993 M), jilid III, h. 306-308.

Padahal, metode ini jelas-jelas telah diterapkan oleh kalangan sahabat. Menurut Abû Zahwu dan al-Abdaliy, para sahabat telah menerima hadis dari Nabi saw. adakalanya melalui metode *samâ'* dan *musyâfahah*, serta terkadang lewat metode *musyâhadah*.[217] Jika demikian, maka tidak ada perbedaan yang cukup berarti antara metode penerimaan hadis dengan penerimaan *khabar*.

Jika ditelusuri pada lembaran-lembaran karya sejarah Islam akan diperoleh banyak contoh tentang penggunaan metode penerimaan *khabar*. Dalam kitab *Sîrah* Ibn Ishâq atau Ibn Hisyâm, misalnya, dicantumkan banyak sekali sanad, lengkap dengan lambang-lambangnya. Sebagai contoh:

Dari contoh sanad di atas, tampaknya Ibn Hisyâm (w. 218 H) menggunakan lambang: ketika menerima *khabar* dari Ibn Ishâq (w. 151 H). Lambang: , menurut para ahli hadis, antara lain bisa merujuk pada metode *samâ'* (penyimakan) apabila periwayatnya diketahui bertemu dengan periwayat sebelumnya. Terlebih lagi bila periwayat itu memang tidak pernah mengatakan: kecuali atas hadis yang telah didengarnya langsung dari periwayat sebelumnya.[219] Selain itu, lambang: bisa juga digunakan untuk metode *qirâ'ah* dan *ijâzah*.[220] Dalam periwayatan

[217] Abû Zahwu, *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*, h. 53; al-Syarîf Manshûr ibn 'Aun al-Abdaliy, *Marwiyyât ibn Mas'ûd Radliyallâh 'Anh fî al-Kutub al-Sittah wa Muwaththa' Mâlik wa Musnad Ahmad*, (Jedah: Dâr al-Syurûq, 1406 H/1985 M), h. 19.

[218] Ibn Hisyâm, *al-Sîrat al-Nabawiyyah*, juz II, h. 509.

[219] al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 248-249.

[220] M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kasahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 72.

khabar tersebut, Ibn Hisyâm tampaknya tidak bertemu langsung dengan periwayat sebelumnya, yakni Ibn Ishâq. Ibn Hisyâm sendiri pada dasarnya meriwayatkan *Sîrah* Ibn Ishâq melalui Ziyâd ibn 'Abdillâh al-Bakkâ'iy al-Kûfiy (w. 183 H), seorang yang *al-hâfizh al-mutqin*.[221] Ziyâd al-Bakkâ'iy termasuk salah seorang murid Ibn Ishâq.[222] Jadi, dalam jalur sanad itu terdapat seorang periwayat yang digugurkan, yakni Ziyâd al-Bakkâ'iy.[223]

Sedangkan Ibn Ishâq menerima *khabar* dari Muhammad ibn Ja'far ibn al-Zubair dengan lambang: . Menurut para ahli hadis, lambang ini merujuk pada metode *samâ'*.[224] Jika begitu, maka besar kemungkinan Ibn Ishâq telah menerima *khabar* dari Muhammad ibn Ja'far dengan cara *samâ'*. Akan tetapi, perlu juga

---

221 Muhammad Muhy al-Dîn 'Abd al-Hâmid, "Muqaddimah", dalam Abû Muhammad 'Abd al-Malik ibn Hisyâm, *Sîrat al-Nabiy Shallallâh 'Alaih wa Sallam*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M), juz I, h. 29.

222 Syams al-Dîn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Utsmân al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1410 H/1990 M), juz VII, h. 35.

223 Tidak ada keterangan pasti apakah pengguguran itu hanya sekadar untuk meringkas dan menghindari pengulangan, atau karena faktor lain. Namun demikian, pengguguran itu barangkali tidak menjadi masalah karena periwayat yang digugurkan itu diketahui dengan jelas nama, identitas, dan kualitasnya. Ibn Hisyâm menerima riwayat *Sîrah* Ibn Ishâq dari Ziyâd al-Bakkâ'iy, seperti diungkapkan al-Suyûthiy, dengan metode *samâ'*. Lebih jauh, al-Suyûthiy menyebutkan, "Abû Muhammad 'Abd al-Malik ibn Hisyâm al-Bashriy al-Nahwiy, tamu di Mesir, korektor kitab *al-Sîrah al-Nabawiyyah* yang dia dengar dari Ziyâd al-Bakkâ'iy, seorang murid Ibn Ishâq…". Seperti dikutip dalam 'Abd al-Hâmid, "Muqaddimah", h. 30. Akan tetapi, besar kemungkinan Ibn Hisyâm meriwayatkan naskah *Sîrah* Ibn Hisyâm dengan cara *imlâ'* (dikte) yang merupakan bagian dari metode *samâ'*. Selain itu, ada pula kemungkinan Ibn Hisyâm meriwayatkan naskah itu dengan cara *qirâ'ah* ataupun *ijâzah*. Rasanya tidak mungkin jika kitab yang terdiri dari beberapa jilid itu hanya diriwayatkan secara lisan. Apalagi naskah kitab itu, selain diriwayatkan Ibn Hisyâm, juga diriwayatkan Muhammad ibn Salamah. Berdasarkan perbandingan antara riwayat Ibn Hisyâm dan Muhammad ibn Salamah ditemukan sedikit perbedaan seperti lazimnya perbedaan yang terdapat dalam beberapa naskah tulisan tangan (manuskrip) untuk sebuah kitab. Lihat Azami, *Early Hadith Literature*, h. 299-230.

224 Ibn al-Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 118-119.

dicatat bahwa Ibn Is<u>h</u>âq dinilai oleh sebagian ulama, termasuk Ibn <u>H</u>anbal, banyak sekali melakukan *tadlîs* (penyembunyian cacat).[225] Hanya ada pula informasi, jika dalam periwayatan menggunakan lambang: , maka ia telah menerima *khabar* dengan cara *samâ'*, namun sebaliknya jika menggunakan lambang: , maka ia telah menerima *khabar* dengan metode selain *samâ'*.[226] Dalam riwayat ini, Ibn Is<u>h</u>âq telah menggunakan lambang: , maka berarti ia menerima *khabar* dengan cara *samâ'*. Jadi, ia menerima *khabar* secara langsung dari gurunya dan di dalamnya tidak ada unsur *tadlîs*.

Mu<u>h</u>ammad ibn Ja'far menerima *khabar* dari 'Urwah ibn al-Zubair dengan lambang: . Lambang ini barangkali dapat digunakan untuk semua metode penerimaan hadis atau *khabar*. Lambang ini tidak secara eksplisit menggambarkan bahwa seorang periwayat telah melakukan kontak langsung dengan periwayat sebelumnya.[227] Karena itulah, para ahli hadis sangat jarang menggunakan lambang: untuk penerimaan hadis dengan cara *samâ'* dan *qirâ'ah* (*'aradl*). Penggunaan lambang: dapat merujuk penerimaan hadis dengan cara *samâ'* jika pengguna lambang itu tidak dikenal sering melakukan *tadlîs* atau periwayat bersangkutan diketahui bertemu dengan periwayat sebelumnya.[228] Mu<u>h</u>ammad ibn Ja'far tampaknya pernah bertemu dengan 'Urwah, pamannya sendiri, dan sekaligus berguru kepada pamannya itu.[229] Kalau begitu, maka antara 'Urwah dan Mu<u>h</u>ammad ibn Ja'far ada hubungan guru-murid, sehingga dimungkinkan Mu<u>h</u>ammad ibn Ja'far menerima hadis dari

---

225 al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz VII, h. 46-54; Ibn Sayyid al-Nâs, *'Uyûn al-Atsar*, juz I, h. 61.

226 Ibn Sayyid al-Nâs, *'Uyûn al-Atsar*, juz I, h. 61.

227 Azami, *Hadith Methodology*, h. 22.

228 al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h. 250.

229 al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz IV, h. 422.

gurunya dengan cara *samâ'* ataupun *qirâ'ah*. 'Urwah menerima *khabar* dari seorang perempuan dari Bani Najjar dengan lambang:

. Sulit untuk memastikan apakah 'Urwah memang bertemu langsung dengan periwayat di atasnya karena periwayat bersangkutan hanya disebutkan sebagai seorang perempuan dari Bani Najjar. Namun, dalam hal ini bisa saja 'Urwah menerima berita dengan cara *samâ'* karena menurut para kritikus hadis dia adalah seorang yang *tsiqah* dan tidak dinilai sebagai seorang *mudallis*.

Begitu pula halnya, dalam kitab *Futûh al-Buldân* karya al-Balâdzuriy (w. 279 H) disebutkan cukup banyak sanad yang lengkap dengan lambang-lambangnya. Di antaranya adalah:

Dalam rangkaian sanad di atas, al-Balâdzuriy menggunakan lambang: ketika menerima *khabar* dari 'Amr al-Nâqid. Artinya ia—bersama orang lain—telah mendengar langsung berita itu dari periwayat sebelumnya. Lambang: sendiri, sebagaimana disepakati oleh para ahli hadis, merujuk pada penerimaan hadis dengan cara *samâ'*.[231] Dengan demikian, al-Balâdzuriy menerima *khabar* dari 'Amr al-Nâqid dengan cara *samâ'*. Selanjutnya, 'Amr al-Nâqid menerima *khabar* dari 'Abdullâh ibn Wahb dengan lambang: . Sebagaimana

[230] al-Balâdzuriy, *Futûh al-Buldân*, h. 91.

[231] Ibn al-Shalâh, *'Ulûm al-Hadîts*, h. 118-119.

halnya , lambang: , telah disepakati oleh para ahli hadis merujuk pada penerimaan hadis dengan cara *samâ'*. Jadi, besar kemungkinan 'Amr al-Nâqid menerima *khabar* dari Ibn Wahb dengan cara *samâ'*. Sementara itu, 'Abdullâh ibn Wahb menerima *khabar* dari Ya<u>h</u>yâ ibn 'Abdillâh ibn Sâlim dengan lambang: . Ibn Wahb sendiri termasuk salah seorang murid Ya<u>h</u>yâ ibn 'Abdillâh.[232] Jika demikian, maka dimungkinkan dia menerima *khabar* dari Ya<u>h</u>yâ ibn 'Abdillâh dengan cara *samâ'* atau *qirâ'ah*. Begitu pula, Ya<u>h</u>yâ ibn 'Abdillâh menerima *khabar* dari Mûsâ ibn 'Uqbah juga dengan lambang: . Antara Mûsâ ibn 'Uqbah dan Ya<u>h</u>yâ ibn 'Abdillâh terdapat hubungan guru-murid.[233] Sehingga dalam hal ini Ya<u>h</u>yâ dimungkinkan telah menerima *khabar* dari gurunya dengan cara *samâ'*. Sedangkan Mûsâ ibn 'Uqbah meriwayatkan *khabar* dengan lambang: . Mûsâ ibn 'Uqbah (w. 141 H) secara pasti tidak pernah bertemu dengan Nabi saw., sehingga ada seorang periwayat atau lebih yang digugurkan.

Kitab *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk* karya al-Thabariy (w. 310 H) sering pula mengutip sanad yang lengkap dengan lambang-lambangnya. Berikut ini dikemukakan beberapa contohnya:

[232] al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz XI, h. 210.

[233] Jamâl al-Dîn Abî al-<u>H</u>ajjâj Yûsuf al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M), juz XX, h. 140.

بليعة قريش، يخبرهم

عليه السير إليهم...[234]

عليه :

أهله،

فيهم،...[235]

عليه :

عامله .[236]

Dari beberapa contoh sanad di atas, untuk sanad pertama al-Thabariy menerima *khabar* dari 'Abd ibn H̲umaid dengan lambang: . Menurut al-H̲ûfiy, jika dalam penerimaan *khabar* al-Thabariy menggunakan lambang: , maka ia—bersama orang lain—telah mendengar langsung *khabar* itu dari periwayat sebelumnya.[237] Artinya ia menerima *khabar* itu dengan cara *samâ'*. Demikian juga, 'Abd ibn H̲umaid menerima *khabar* dari Salamah ibn al-Fadll dengan lambang: . Dengan demikian, ia telah menerima *khabar* itu dengan cara *samâ'*. Hanya saja, perlu diketahui bahwa 'Abd ibn H̲umaid termasuk di antara periwayat naskah kitab *Maghâziy* Ibn Ish̲âq yang dia riwayatkan dari Salamah ibn al-Fadll, murid Ibn Ish̲âq. Ish̲âq ibn Manshûr dalam hal ini memberikan kesaksian, "Muh̲ammad ibn H̲umaid membacakan di hadapan kami kitab *Maghâziy* yang diriwayatkan dari Salamah."[238] Dengan begitu, ada kemungkinan 'Abd ibn H̲umaid menerima *khabar* dengan cara *imlâ'* (dikte), yang merupakan bagian dari metode *samâ'*. Selain itu, bisa juga ia menggunakan

[234] al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, juz III, h. 291.

[235] al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, juz III, h. 244.

[236] al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, juz III, h. 271.

[237] Ah̲mad Muh̲ammad al-H̲ûfiy, *al-Thabariy*, (Kairo: al-Ah̲râm al-Tijâriyah, 1390 H/1970 M), h. 185.

[238] al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IX, h. 113.

metode *qirâ'ah* dan *ijâzah*, karena menurut sebagian ulama lambang: dapat merujuk pada kedua metode itu. Sedangkan Salamah ibn al-Fadll menerima *khabar* dari Ibn Isẖâq dengan lambang: . Artinya ia telah mendengar langsung *khabar* itu dari Ibn Isẖâq sendirian. Lambang: sendiri, seperti halnya , telah disepakati oleh para ahli hadis merujuk pada metode *samâ'*.[239] Namun, patut dicatat, bahwa Salamah termasuk salah seorang pemilik naskah kitab *sîrah* atau *maghâziy* yang diriwayatkan dari Ibn Isẖâq. Dalam *Tahdzîb al-Tahdzîb* disebutkan, "Dia (Salamah) adalah pemilik naskah kitab *Maghâziy* Ibn Isẖâq, dia telah meriwayatkan darinya pada bagian *mubtadâ'* dan *maghâziy*…"[240] Jika demikian, maka kemungkinan Salamah menerima *khabar* itu dengan cara *imlâ'* (dikte), yang termasuk bagian dari metode *samâ'*.

Sementara itu, Ibn Isẖâq menerima *khabar* dari Muẖammad ibn Ja'far dengan lambang: . Ibn Isẖâq sendiri ada kemungkinan bertemu dengan Muẖammad ibn Ja'far, karena dalam sanad Ibn Hisyâm yang telah dicontohkan sebelumnya ia menerima *khabar* dari Muẖammad ibn Ja'far dengan lambang: . Dalam kasus ini, berarti ia bertemu langsung dengan periwayat di atasnya. Akan tetapi, di sisi lain Ibn Isẖâq juga dikabarkan banyak melakukan *tadlis*. Seperti telah disinggung di muka, jika menggunakan lambing: , maka ia telah menerima *khabar* dengan cara *samâ'*. Sebaliknya, jika menggunakan lambang: , maka ia telah menerima *khabar* tidak dengan cara *samâ'* atau mendengar langsung dari gurunya. Dalam riwayat ini, Ibn Isẖâq menerima *khabar* dengan menggunakan lambang: , yang oleh sebagian ahli hadis dianggap setingkat

---

[239] al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 304.

[240] al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz IV, h. 135.

dengan lambang: . Karenanya dalam riwayat ini, boleh jadi Ibn Isẖâq tidak menerima langsung *khabar* itu dari Muẖammad ibn Ja'far, dan ada kemungkinan Ibn Isẖâq dalam hal ini telah melakukan *tadlîs*. Muẖammad ibn Ja'far ibn al-Zubair menerima *khabar* dari 'Urwah ibn al-Zubair dan ulama lainnya dengan lambang: . Telah disebutkan bahwa 'Urwah adalah paman dari Muẖammad ibn Ja'far dan antara keduanya terdapat hubungan guru-murid. Sehingga dimungkinkan Muẖammad ibn Ja'far menerima *khabar* dari 'Urwah dengan cara *samâ'* atau *qirâ'ah*.

Selanjutnya, untuk contoh kedua, al-Thabariy menerima *khabar* dari Ibn Isẖâq dengan lambang: . Untuk contoh ketiga, al-Thabariy menerima *khabar* dari al-Wâqidiy juga dengan lambang: . Seperti telah diungkapkan, lambang: bisa merujuk pada penerimaan *khabar* dengan cara *samâ'* apabila periwayat bersangkutan diketahui bertemu dengan periwayat di atasnya. Lambang itu dapat pula merujuk metode *qirâ'ah*. Akan tetapi, secara pasti dapat dinyatakan bahwa al-Thabariy tidak pernah bertemu dengan Ibn Isẖâq ataupun al-Wâqidiy, karena memang dia tidak sezaman dengan keduanya. Jika mengacu pada contoh sanad pertama, maka untuk sampai kepada Ibn Isẖâq setidaknya harus melewati dua orang periwayat. Menurut al-H̱ûfiy, jika disebutkan: atau , maka berarti al-Thabariy telah mengutip berita itu dari buku yang bersangkutan.[241]

Dari berbagai contoh yang telah disebutkan, secara jelas tergambar bahwa dalam penerimaan *khabar* para sejarawan telah menerapkan metode seperti yang ditempuh oleh kalangan ahli hadis. Namun demikian, harus diakui bahwa masih ada perbedaan antara studi hadis dan *sîrah* atau *maghâziy*. Di antara perbedaannya yang paling utama terletak pada metode kompilasi dan kodifikasi

---

[241] al-H̱ûfiy, *al-Thabariy*, h. 185.

riwayat, serta proses transmisi riwayat masing-masing. Studi hadis menerapkan standar kritik yang ketat dengan hanya bersandar pada riwayat-riwayat yang dapat dipercaya, sedangkan studi *sîrah* menerapkan metode kritik yang lebih longgar.[242]

Perbedaan antara standar kritik sumber dalam studi hadis dengan *sîrah* atau *maghâziy* dapat ditelusuri pada periode sahabat. Kalangan sahabat telah menerapkan metode kritik yang ketat ketika menghadapi hadis teknis (hukum), dan sebaliknya mereka menerapkan metode kritik yang lebih longgar ketika menghadapi *sîrah* dan *maghâziy*.[243] Dilaporkan bahwa Shuhaib, salah seorang sahabat, biasa berkata, "Ikutlah kalian, akan kuceritakan pada kalian kisah-kisah peperangan (*maghâziy*) kami, tetapi aku tidak ingin mengatakan bahwa Nabi saw. telah menyebutkan hal itu."[244] Selain itu, juga dilaporkan bahwa Sâ'ib ibn Yazîd menyatakan, "Saya telah berkawan dengan Thalhah ibn 'Abdîllah, Sa'ad, al-Miqdâd ibn al-Aswad, dan 'Abd al-Rahmân ibn 'Auf. Saya tidak pernah mendengar seorang pun yang meriwayatkan hadis dari Rasûlullâh saw., selain Thalhah yang menceritakan tentang perang Uhud.[245] Dari laporan ini dan beberapa laporan serupa diperoleh kejelasan bahwa *sîrah* atau *maghâziy* dihadirkan sebagai topik-topik pembicaraan umum oleh generasi sahabat. Berbeda dengan hadis-hadis hukum yang mereka perlakukan secara lebih khusus, hati-hati, dan cermat.[246]

Sikap para sahabat tadi kemudian diikuti oleh para ulama kritikus hadis dalam menangani hadis-hadis hukum dan *sîrah* atau *maghâziy*. Sebagaimana kalangan sahabat, para ahli kritikus hadis pun mengajukan sejumlah kritik ketika dihadapkan padanya

[242] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 197.

[243] Shiddiqi, "Hadith", h. 13.

[244] Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid III, h. 229.

[245] al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, juz II, h. 438; juz III, h. 162; Muhammad ibn Yûsuf ibn 'Aliy al-Kirmâniy, *Shahîh Abî 'Abdillâh al-Bukhâriy bi Syarh al-Kirmâniy*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), jilid VI, juz XII, h. 121.

[246] Shiddiqi, "Hadith", h. 13.

berbagai berita yang bertalian dengan hadis hukum, *sîrah*, dan *maghâziy*. Hanya saja, standar kritik yang mereka ajukan terhadap apa yang termuat dalam berbagai kitab sejarah (*sîrah* Nabi) tidak seketat dengan standar yang mereka ajukan terhadap hadis-hadis yang terdapat dalam kitab-kitab hadis, khususnya yang berkaitan dengan hukum dan ajaran pokok agama.[247] Lebih jelasnya, para kritikus hadis menerapkan standar yang ketat ketika menghadapi hadis-hadis yang berhubungan dengan masalah akidah dan ibadah, dan sebaliknya lebih longgar ketika menangani hadis-hadis yang berkaitan dengan moral dan keutamaan amal.[248]

Jadi, secara umum diakui bahwa para penulis sejarah Islam awal yang kebanyakan berlatar belakang ahli hadis menetapkan standar kritik yang lebih longgar ketika menyeleksi hadis-hadis historis dibanding dengan standar mereka dalam menghadapi hadis-hadis hukum. Akan tetapi, standar kritik mereka masih lebih ketat dibanding dengan para ahli sejarah yang belakangan. Karena itu, materi-materi sejarah yang mereka sampaikan secara umum masih dapat dipertanggungjawabkan. Lebih lanjut, melalui

---

[247] Nu'mani, *Sirat-un-Nabi*, h. 48; M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 10.

[248] Abû Bakr Ahmad ibn 'Aliy ibn Tsâbit al-Khathîb al-Baghdâdiy, *al-Kifâyat fî 'Ilm al-Riwâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1988 M), h. 133-134; Taqqiy al-Dîn ibn Taimiyyah, *'Ilm al-Hadîts*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1989 M), h. 55; Ahmad 'Umar Hâsyim, *Qawâ'id Ushûl al-Hadîts*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 92. 'Umar Hâsyim dan Abû Syuhbah berusaha memberikan penjelasan seputar perbedaan standar kritik sumber antara studi hadis dengan *sîrah* atau *maghâziy*. Menurut keduannya, para sarjana hadis beranggapan bahwa apa yang mereka kumpulkan merupakan bagian dari agama dan ketentuan syariat yang karenanya bernilai sakral, sementara para ahli sejarah atau lainnya tidak sampai memiliki anggapan sebagaimana halnya para sarjana hadis. Perbedaan standar seperti itu dengan jelas tercermin pada sikap al-Thabariy yang tampak lebih ketat ketika menyeleksi hadis-hadis tafsir yang termuat dalam karya tafsirnya—yang bercorak *bi al-ma'tsûr*—dibandingkan hadis-hadis historis yang tercantum dalam karya sejarahnya. Dalam kasus ini satu orang sarjana telah menerapkan standar kritik yang berbeda ketika menghadapi hadis-hadis yang berhubungan dengan syariat dan hadis-hadis yang murni historis. Lihat Hâsyim, *Ushûl al-Hadîts*, h. 176; Abû Syuhbah, *Mushthalah al-Hadîts*, h. 83.

usaha serius dan tak kenal lelah dari para sarjana hadis tersebut sebagian besar materi *sîrah* atau *maghâziy* Nabi saw. berhasil diselamatkan dari kerusakan, penggantian, dan sikap yang berlebih-lebihan, sebelum para sejarawan ataupun tukang cerita melibatkan diri dalam studi sejarah. Ini merupakan keistimewaan tersendiri dari sumber-sumber *sîrah* atau *maghâziy* yang tidak ditemukan dalam buku-buku *târîkh* dan *akhbâr* lainnya. Keistimewaan itu tidak terlepas dari kejujuran dan keterpercayaan para sarjana hadis dalam hal pemberitaan, dan mereka itulah para sarjana yang mempunyai metode jelas dan tegas dalam hal kritik sanad dan matan. Metode mereka tampak serius dan terbebas dari penambahan atau sikap berlebih-lebihan.[249]

Metode tersebut misalnya dapat dilihat dalam karya *maghâziy* yang ditulis oleh 'Urwah ibn Zubair (w. 94 H). Pola dan gaya bahasa (*uslûb*) penulisan karya *maghâziy* itu tampak sederhana, realistis, jelas, dan jauh dari sikap berlebih-lebihan.[250] Hal demikian secara jelas karena pengaruh metode kritik hadis. Selain itu, 'Urwah juga menyebutkan sanad-sanad bagi riwayat yang dia kemukakan, padahal pada masa itu belum lahir ilmu *mushthalah al-hadîts* dan belum juga ditetapkan patokan-patokan yang baku dan teliti dalam menguji suatu riwayat.[251] Hanya saja, untuk sebagian riwayat ia tidak mencantumkan sanad sama sekali. Dalam hal ini kelihatannya 'Urwah menggabungkan sejumlah hadis ke dalam narasi tunggal berkesinambungan. Mengenai tidak dicantumkannya sanad oleh 'Urwah barangkali tidak perlu mengherankan, karena pada masa hidupnya ketentuan tentang penggunaan sanad belum sepenuhnya baku. Pada masa itu dipandang cukup kuat mengambil riwayat langsung dari tabiin.[252] Alasan lain kenapa 'Urwah tidak mencantumkan sanad adalah

---

[249] al-'Umariy, *Madinan Society*, h. 34.

[250] Tarhîniy, *Mu'arrikhûn*, h. 44.

[251] al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 264.

[252] Azra, "Peranan Hadis", h. 45; Azra, *Historiografi Islam*, h. 31.

karena para pembawa beritanya sudah jelas-jelas *tsiqah*, seperti 'Â'isyah, keluarga Zubair, dan Usâmah ibn Zaid.[253]

Karya *sîrah* atau *maghâziy* lainnya yang mendapatkan pengaruh kuat dari metode hadis adalah yang ditulis oleh al-Zuhriy (w. 124 H), seorang ahli hadis terkemuka pada masanya. Ia, sebagaimana para ahli hadis, berpegang teguh pada sanad ketika menyeleksi berbagai laporan sejarah. Akan tetapi, mendahului para sarjana lainnya, ia telah mempelopori penggunaan sanad kolektif (*al-isnâd al-jama'iy*), yaitu dengan mengumpulkan berbagai riwayat dalam satu cerita yang lancar dan berkesinambungan dengan didahului oleh suatu daftar sanad yang merupakan sumber asli riwayat yang diungkapkan.[254] Riwayat-riwayat al-Zuhriy, seperti halnya 'Urwah ibn al-Zubair, umumnya memberikan informasi faktual dengan langgam yang jelas, sederhana, dan terfokus. Tidak banyak dalam tulisannya unsur-unsur *mubâlaghah*, melebih-lebihkan.[255] Berbeda dengan laporan-laporan para ahli sejarah seangkatannya dari periode Dinasti Umayyah yang dalam menafsirkan peristiwa sejarah sangat terikat pada gagasan predestinasi (*jabariyyah*). Konsep predestinasi (*jabariyyah*) sendiri telah dipropagandakan oleh Dinasti Umayyah untuk kepentingan kekuasaan.[256] Sikap al-Zuhriy tersebut memang sudah menjadi kecederungan umum di kalangan para sejarawan awal yang dalam mengemukakan kisah

---

[253] Tarhîniy, *Mu'arrikhûn*, h. 44.

[254] Tarhîniy, *Mu'arrikhûn*, h. 48; Azra, "Peranan Hadis", h. 48; Azra, *Historiografi Islam*, h. 35. Dari sinilah barangkali titik awal munculnya perbedaan antara studi hadis dan *sîrah* atau *maghâziy*. Kalangan ahli hadis di satu sisi mencatat setiap peristiwa dengan sangat terikat pada sistem pencantuman periwayat, sehingga jika susunan periwayat berbeda mereka mencatatnya secara terpisah walaupun yang diriwayatkan mengenai peristiwa yang sama. Sementara para ahli sejarah di sisi lain menggunakan pendekatan riwayat kolektif, yaitu dengan mencatat pelbagai riwayat menyangkut peristiwa tertentu, dibandingkan satu sama lain, lalu secara induktif ditarik satu kesimpukan substantif, dan selanjutnya dituangkan dalam satu bentuk riwayat. Lihat Mu'nis, *al-Sirah al-Nabawiyah*, h. 82.

[255] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 67.

[256] Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 239.

atau riwayat lebih dekat dengan metode ahli hadis, baik dari segi ketelitian, kejelasan, humanisme, sikap menahan diri dari uraian yang berlebih-lebihan, serta tidak memasukkan kisah-kisah populer dan Israiliyat.[257] Ia pun secara konsisten menerapkan standar kritik hadis. Barangkali karena pemakaian standar kritik hadis yang sedikit ketat dari al-Zuhriy, sehingga karya *Sîrah*-nya dinilai oleh sebagian peneliti sebagai buku *sîrah* yang paling andal dan sahih.[258] Al-Thabariy, seorang sejarawan ternama, telah meriwayatkan dari al-Zuhriy dalam kitab *târîkh*-nya lebih di seratus tempat yang berhubungan dengan *sîrah* Nabi saw. Dalam sejumlah karya kompilasi hadis, khususnya pada bab *maghâziy* dan *siyar*, juga ditemukan puluhan riwayat yang berasal dari al-Zuhriy.[259]

Pengaruh metode hadis juga terlihat dalam karya *maghâziy* yang disusun oleh Mûsâ ibn 'Uqbah (w. 141 H), seorang sarjana hadis dan salah satu murid al-Zuhriy. Ia juga mengikuti pola ahli hadis, yakni sangat memperhatikan penggunanaan sanad.[260] Kitab ini oleh beberapa kritikus hadis dinilai sebagai karya *maghâziy* yang paling sahih atau terpercaya. Mâlik ibn Anas, misalnya, menyatakan, "Ambillah oleh kalian karya *maghâziy* dari seorang yang saleh Mûsâ ibn 'Uqbah, karena termasuk karya *maghâziy* yang paling sahih."[261] Ya<u>h</u>yâ ibn Ma'în pun menegaskan, "Kitab Mûsâ ibn 'Uqbah yang diriwayatkan dari al-Zuhriy adalah salah satu kitab yang paling sahih."[262] Sementara al-Syâfi'iy berkomentar,

---

[257] al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 265.

[258] al-Murshifiy, *al-Jâmi' al-Sha<u>h</u>î<u>h</u>*, h. 64-65.

[259] Misalnya dalam kitab *Mushannaf* karya 'Abd al-Razzâq berulang kali ditemukan mata-rantai sanad melalui 'Abd al-Razzâq dari Ma'mar dari al-Zuhriy pada bagian yang khusus membahas tentang *maghâziy*. Lihat al-Sulamiy, *Kitâba<u>t</u> al-Târîkh*, h. 335-336. Lihat pula, 'Abd al-Razzâq, *Mushannaf*, juz V, h. 313-492.

[260] Tar<u>h</u>îniy, *Mu'arrikhûn*, h. 50.

[261] al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz VI, h. 115; al-Dzahabiy, *Târîkh al-Islâm*, jilid I, h. 76.

[262] al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz VI, h. 117.

"Tidak ada kitab tentang *maghâziy* yang lebih sahih dari kitab Mûsâ ibn 'Uqbah, terlepas dari bentuknya yang kecil dan tidak adanya suatu yang dilaporkan dalam karya-karya lainnya."[263] Kandungan hadis dalam karya *maghâziy* ini juga termuat dalam *Mushannaf* 'Abd al-Razâq.[264]

Meski demikian, patut pula dicatat bahwa tidak semua penulis sejarah Islam awal menerapkan standar kritik yang agak lebih ketat sebagaimana halnya metode para sarjana hadis. Wahb ibn Munabbih (w. 110 H), misalnya, terlihat sangat longgar dalam menyeleksi materi-materi sejarah. Menurut beberapa sumber, Wahb ibn Munabbih termasuk salah seorang pelopor penulisan *sîrah* atau *maghâziy*, di samping 'Urwah ibn al-Zubair (w. 94 H) dan Abân ibn 'Utsmân (w. 105 H).[265] Selain itu, ia ternyata juga merupakan seorang ahli hadis. Namanya tercantum dalam kitab *Tahdzîb al-Tahdzîb*. Disebutkan bahwa ia meriwayatkan hadis dari Abû Hurairah, Abû Sa'îd al-Khudriy, Ibn 'Abbâs, Ibn 'Umar, 'Abdullâh ibn 'Amr, Jâbir ibn 'Abdillâh, Anas ibn Mâlik, 'Amr ibn Syu'aib, saudaranya sendiri, dan Hammâm ibn Munabbih.[266] Ia

---

263 Abû Bakr A<u>h</u>mad ibn 'Aliy ibn Tsâbit al-Khathîb al-Baghdâdiy, *al-Jâmi' li Akhlâq al-Râwiy wa Âdâb al-Sâmi'*, (Beirut: Mu'assasa<u>t</u> al-Risâlah, 1401 H/1981 M), h. 229.

264 Martin Hind, "“Maghâzî” and “Sîra” in Early Islamic Scholarship", dalam Uri Rubin (ed.), *The Life of Muhammad*, (Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing Limited, 1998), h. 9.

265 Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid II, h. 604; Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 97; Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 13.

266 al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz XI, h. 147. Posisi Wahb ibn Munabbih sebagai seorang ahli hadis antara lain dikuatkan oleh kenyataan bahwa sebagian hadisnya juga dimasukkan dalam *al-Kutub al-Sittah*. Misalnya sebuah hadis riwayat dari Wahb dari Ibn 'Abbâs dari Rasûlullâh saw. yang menyebutkan: البادية الصيد, telah diriwayatkan dalam kitab *Musnad* A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal, *Sunan* Abî Dâwud, *Jâmi'* al-Tirmidziy, dan *Sunan* al-Nasâ'iy. Selain itu, menurut al-Dzahabiy, hadis riwayat Wahb ibn Munabbih ada juga yang dimasukkan dalam kitab *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* al-Bukhâriy dan *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* Muslim, tetapi tidak lebih dari satu hadis. Hadis itu diriwayatkan Wahb dari saudaranya, Hammâm ibn Munabbih dari Abû Hurairah yang menyebutkan: ليس حديثا عليه

pun dinilai secara berbeda oleh kalangan ahli hadis. Al-'Ijliy menilainya sebagai salah seorang tabiin yang *tsiqah*. Abû Zur'ah al-Nasâ'iy juga menganggapnya *tsiqah*. Sedangkan Ibn H̲ibbân menyebutkannya dalam kitab *al-Tsiqât*.[267] Namun, kredibilitasnya masih diperselisihkan karena posisinya sebagai seorang narator (tukang cerita). Ia dinilai *tsiqah* oleh sebagian ahli hadis dan sebaliknya dikritik oleh sebagian yang lain.[268]

Sebagai gambaran, berikut ini dikutipkan sebuah riwayat tentang sisi kehidupan Nabi saw. (*sîrah*) yang bersumber dari Wahb ibn Munabbih:

عليه يوم الإثنين، يوم
الإثنين يوم الإثنين، يوم
مرضه
عليك يا يرحمك
! عليه
: يا عليه
اليوم بنفسه،
أقيمها سيدى
عليه
عليك يا يرحمك
! عليه
يا عليه
بنفسه، يصلى ويده

فانه يكتب، . Lihat al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz IV, h. 552-556; lihat pula Abû 'Abdillâh Syams al-Dîn al-Dzahabiy, *Tadz̲kirat̲ al-H̲uffâz̲h*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), juz I, 101.

[267] al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Tahdzîb*, juz XI, h. 147.

[268] Tarh̲îniy, *Mu'arrikhûn*, h. 16.

'Dan Rasûlullâh saw. dilahirkan pada hari Senin, diutus menjadi rasul pada hari Senin, dan meninggal dunia pun pada hari Senin. Ketika hari Ahad beliau sedang sakit keras. Bilâl mengumandangkan azan, kemudian berhenti di depan pintu. Maka ia pun memanggil, "*Assalâmu 'alaika wa rahmatullâh*, wahai Rasûlullâh! (marilah) salat semoga Allâh merahmatimu."Rasûlullâh pun mendengar suara Bilâl. Fâthimah berkata, "Wahai Bilâl, hari ini Rasûlullâh saw. sedang masygul dengan dirinya sendiri." Maka Bilâl pun masuk masjid dan ketika sudah terang ia berkata, "Demi Allâh, aku tidak menunaikan salat atau meminta izin junjunganku Rasûlullâh saw." Ia pun kembali dan berdiri di depan pintu, lalu memanggil, "*Assalâmu 'alaika wa rahmatullâh*, wahai Rasûlullâh! (marilah) salat semoga Allâh merahmatimu." Rasûlullâh pun mendengar suara Bilâl, lalu berkata, "Masuklah Bilâl Rasûlullâh saw. sedang masygul dengan dirinya sendiri." Abû Bakr pun lewat untuk menunaikan salat bersama orang-orang. Bilâl kemudian keluar dan tangannya ada di pangkal kepalanya, ia pun berkata, "Kumohon pertolongan untuknya kepada Allâh, putuslah harapanku, dan terbelahlah punggungku, sekiranya ibuku tidak melahirkanku dan kalaupun melahirkanku kiranya aku tidak akan melihat lagi Rasûlullâh hari ini." Kemudian dia bertanya, "Wahai Abû Bakr, bukankan Rasûlullâh saw. telah menyuruhmu salat bersama orang-orang?" Maka Abû Bakr ra. pun maju ke muka orang-orang, dan ia adalah seorang laki-laki yang lembut. Maka ketika melihat tempat yang kosong dari Rasûlullâh saw. ia tidak bisa menahan diri sehingga jatuh pingsan. Kaum muslim pun berteriak menangis, maka Rasûlullâh saw. mendengar teriakan orang-orang itu. Beliau pun bertanya, "Teriakan apa ini?" Jawab mereka, "Teriakan kaum muslim karena kehilangan engkau wahai Rasûlullâh!" Nabi saw. pun memanggil 'Aliy ibn Abî Thâlib dan 'Abbâs ra.,

maka beliau bersandar pada kedua orang itu, lalu keluar menuju masjid, kemudian salat dua rakaat yang ringan bersama orang-orang. Setelah itu, beliau menghadapkan wajahnya yang elok kepada mereka, lalu berkata, "Wahai kaum muslim, selamat tinggal kalian hendaklah selalu dalam pengharapan dan keimanan kepada Allâh, demi Allâh penggantiku atas kalian wahai kaum muslim, wajib bagi kalian bertakwa kepada Allâh dan memelihara ketaatan setelahku. Maka sesungguhnya aku meninggalkan dunia ini sebagai hari pertama dari kehidupan akhirat dan hari terakhir dari kehidupan dunia. Kemudian pada hari Senin semakin parah sakitnya dan Allâh swt. menyuruh Malaikat Maut as. untuk turun kepada kekasihku dan sahabat karibku Muhammad saw. dalam sebaik-baik rupa dan memperlakukan dengan baik ketika mencabut ruhnya. Maka Malaikat Maut as. turun dan berhenti di depan pintu menyerupai orang Arab dusun. Kemudian malaikat itu berkata, "*Assalâmu 'alaikum* wahai Ahli Bait Nabi,…'

Apa yang diungkapkan Wahb ibn Munabbih dalam kutipan di atas boleh jadi sangat kacau bagi yang membacanya. Menurut penilaian Nashshâr, *uslûb* (gaya bahasa) dalam kisah itu tidak sebagaimana halnya yang ditemukan dalam *uslûb-uslûb fahtrah* (jeda). Ungkapannya terasa asing bagi orang Arab yang hidup pada masa itu, dan di dalamnya banyak memainkan unsur khayalan. Jika benar kisah ini bersumber darinya, maka dia tidak pantas disebut sebagai ahli sejarah, tetapi tukang cerita (*qushshâsh*).[270]

Sikap yang lebih longgar dalam menyeleksi materi-materi *sîrah* atau *maghâziy* juga ditunjukkan oleh Ibn Is<u>h</u>âq (w. 151 H) melalui karyanya, *al-Sîra<u>t</u> al-Nabawiyyah*. Seperti disinggung

[270] Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târîkhiy*, h. 36.

sebelumnya, kepribadian Ibn Is<u>h</u>âq sendiri masih diperselisihkan oleh para ahli hadis. Sebagian ahli hadis menilainya *tsiqah*, tetapi sebagian ahli hadis lainnya melontarkan kritik atasnya. Dalam karyanya, Ibn Is<u>h</u>âq bukan hanya menulis sejarah Nabi saw. saja, tetapi juga menulis sejarah kenabian. Karya itu, yang dalam penyusunannya menggunakan metode baru, terdiri atas tiga bagian: (1) "permulaan" (*al-mubtada'*) menguraikan sejarah zaman jahiliyah sejak penciptaan alam semesta. Uraian dalam bagian ini didasarkan pada cerita Wahb ibn Munabbih dan sebagian sumber Yahudi; (2) "kebangkitan" (*al-mab'ats*) menguraikan sejarah kehidupan Nabi saw. sampai tahun I H; (3) "peperangan" (*al-maghâziy*) menguraikan berbagai peperangan sampai wafatnya Nabi saw.[271]

Kitab *Sîrah* Ibn Is<u>h</u>âq—yang agak membebaskan diri dari metode riwayat menurut para ahli hadis—kemudian mendapat sejumlah kritik dari para ahli hadis. Di antara kritik yang diajukan kepadanya adalah: (1) dia cenderung kepada Syi'ah, sehingga pendapatnya tidak sepenuhnya diterima oleh kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah; (2) dia banyak mengambil riwayat dari ahli kitab dan mengutip dari buku-buku, suatu hal yang sangat berbeda dengan ahli hadis; dan (3) untuk menguatkan pendapatnya, dia banyak menggunakan syair.[272] Sebagai respon atas kritikan itu, maka Ibn Hisyâm (w. 218 H) berusaha merevisi karya *Sîrah* Ibn Is<u>h</u>âq. Dalam kitab *Sîrah* Ibn Is<u>h</u>âq, yang sampai ke tangan kita lewat penuturan Ibn Hisyam, telah dilakukan peniadaan riwayat-riwayat yang lemah. Selain itu, Ibn Hisyâm juga meniadakan syair-syair yang menurutnya merupakan syair artifisial

[271] Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, (Boston: Beacon Press, 1968), h. 112; Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 51; al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 265-266. Lebih lengkapnya, lihat Ibn Hisyâm, *al-Sîrat al-Nabawiyyah*, pada bagian "permulaan" (*al-mubtada'*), juz I, h. 1-233; bagian "kebangkitan" (*al-mab'ats*), juz I, h. 233-403; juz II, h. 404-590; bagian "peperangan" (*al-maghâziy*), juz II, h. 591-715; juz III, h. 3-358; juz IV, h. 359-671.

[272] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 85.

dan merombak metodenya sehingga lebih dekat dengan metode ahli hadis. Sehingga *Sîrah* Ibn Is<u>h</u>âq melalui riwayat Ibn Hisyâm dipandang oleh sebagian besar sejarawan sebagai sumber yang dapat dipercaya.[273] Dalam hal ini tampaknya dominasi sarjana hadis atau fikih masih sangat kuat. <u>H</u>usain Mu'nis, seorang sejarawan, justru memiliki pandangan berbeda bahwa Ibn Hisyâm menguraikan karya Ibn Is<u>h</u>âq berdasarkan kecenderungan intelektual pribadi, sehingga yang dituangkan dalam riwayatnya hanya yang sejalan dengan kajian fikih, sementara yang lain diabaikan meskipun dari sudut kajian sejarah sangat penting.[274]

Penulis sejarah Islam lainnya, al-Wâqidiy (w. 207 H), juga menerapkan standar kritik yang jauh lebih longgar. Ia disebut-sebut sebagai orang yang berpaham Syi'ah dengan mazhab yang bagus.[275] Ia telah menulis *Kitâb al-Târîkh wa al-Maghâziy wa al-Mab'ats*.[276] Dalam penulisannya, al-Wâqidiy berusaha membebaskan diri dari corak penulisan hadis. Oleh karena itulah, ia tidak begitu "taat" dalam penggunaan sanad.[277] Sehingga para ulama hadis tidak mau menerima periwayatan hadis versi al-Wâqidiy. [278] Sebagian sarjana menilai bahwa al-Wâqidiy menerapkan standar yang lebih ketat dibanding dengan Ibn Is<u>h</u>âq, bukan hanya dari segi metode, tetapi juga dalam hal penggunaan sanad.[279] Akan tetapi, penilaian seperti itu telah dibantah oleh al-'Umariy. Menurutnya, *Sîrah* Ibn Is<u>h</u>âq secara aktual lebih teliti dan

---

[273] al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 266.

[274] Mu'nis, *al-Sirah al-Nabawiyah*, h. viii.

[275] Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, h. 157; al-Sayyid Mu<u>h</u>sin al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, (Beirut: Dâr al-Ma'ârif li al-Mathbû'ât, 1406 H/1986 M), jilid I, h. 154.

[276] Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, h. 158.

[277] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 87.

[278] Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 215-216; Michael Lecker, "Wâqidî's Account on the Status of the Jews of Medina: a Study of a Combined Report", dalam Rubin (ed.), *The Life of Muhammad*, h. 28-29.

[279] Tar<u>h</u>îniy, *Mu'arrikhûn*, h. 55; Azra, "Peranan Hadis", h. 51; Azra, *Historiografi Islam*, h. 39.

otentik dibading dengan karya al-Wâqidiy. Informasi-informasi historis yang diberikan Ibn Is<u>h</u>âq pada sejumlah aspek sejalan dengan apa yang dimuat dalam kitab-kitab hadis.[280]

Pasca Ibn Is<u>h</u>âq dan al-Wâqidiy, sejumlah penulis sejarah pada dasarnya menerapkan standar kritik yang beragam. Sejarawan Syi'ah al-Ya'qûbiy (w. 292 H), misalnya, tidak begitu mengikuti metode *isnâd* sebagaimana yang dipergunakan oleh sarjana hadis atau sejarawan yang mendahuluinya, tetapi dia menyebutkan sumber pengutipan.[281] Sedangkan Ibn Abî Syaibah (w. 235 H) terlihat sangat ketat dalam menerapkan sanad sehingga karya *maghâziy*-nya lebih dekat metode ahli hadis. [282] Ibn Sa'ad (w. 230 H) juga lebih ketat dalam menerapkan standar kritik sumber. Metodenya lebih mendekati aliran Madinah dalam penulisan *sîrah*.[283] Ia termasuk ahli hadis yang dapat dipercaya.[284] Ia telah melakukan seleksi terhadap laporan-laporan terbaik dari al-Wâqidiy. Meski begitu, ia juga melaporkan riwayat-riwayat lemah sebagaimana halnya al-Wâqidiy.[285] Standar kritik sumber yang lebih ketat juga dilakukan oleh Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240 H). Ia termasuk seorang ulama hadis yang terpercaya dan salah satu guru al-Bukhâriy untuk kitab *Sha<u>h</u>î<u>h</u>*-nya.[286]

---

[280] al-'Umariy, *Madinan Society*, vol I, h. 17.

[281] Tar<u>h</u>îniy, *Mu'arrikhûn*, h. 78; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 94. Sebagai contoh, dalam karya sejarahnya, al-Ya'qûbiy cukup menyebutkan "dan sebagian mereka meriwayatkan…", "dan diriwayatan dari Rasûlullâh saw…", atau lainnya. Lihat A<u>h</u>mad ibn Abî Ya'qûb ibn Ja'far ibn Wahb ibn Wâdlih al-Ya'qûbiy, *Târîkh al-Ya'qûbiy*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1415 H/1995 M), jilid II, h. 14, 158, 161, 163, dan seterusnya.

[282] Lihat lebih lanjut, Ibn Abî Syaibah Abû Bakr 'Abdillâh ibn Mu<u>h</u>ammad, *Kitâb al-Maghâziy*, (Riyadl: Dâr Asybîliyâ, 1422 H/2001 H).

[283] Tar<u>h</u>îniy, *Mu'arrikhûn*, h. 58.

[284] al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz X, h. 666.

[285] al-'Umariy, *Madinan Society*, vol I, h. 35.

[286] al-Dzahabiy, *Tadzkirat al-<u>H</u>uffâzh*, juz II, h. 436; al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz XI, h. 473. Menurut al-Dzahabiy, al-Bukhâriy sedikitnya telah meriwayatkan tujuh hadis dari Khalîfah ibn Khayyâth dalam kitab *Sha<u>h</u>î<u>h</u>*-nya.

Al-Thabariy (w. 310 H) juga menerapkan standar kritik yang agak lebih ketat. Menurut al-Sharqawi, sebagaimana para ulama hadis, al-Thabariy baru menganggap sah suatu riwayat atau kisah apabila sanadnya bersambung dan dekatnya riwayat itu dengan sumber berita, atau apabila sanadnya berasal dari orang yang dekat dengan peristiwa sejarah yang disampaikan.[287] Bahkan, Margoliouth berkomentar:

> Probably we are to regard Tabari as performing for history a task similar to what Bukhârî and Muslim did for Tradition: the selection of really historical matter out of the quantity of material presented by the works of Mada'ini and other: followed by the difficult and to some extent dangerous task of bringing the record up to his own time.[288]

> 'Barangkali kita dapat menganggap bahwa al-Thabariy telah melakukan sebuah tugas dalam sejarah yang setara dengan apa yang dilakukan al-Bukhâriy dan Muslim dalam hadis: memilih materi sejarah yang benar dari sejumlah besar materi sejarah yang dikemukakan dalam karya-karya al-Madâ'iniy dan karya lainnya: hal itu mengharuskan kerja berat dan penuh bahaya karena harus mencatat kejadian-kejadian yang berlangsung sampai masa hidupnya sendiri.'

Dalam kutipan di atas, Margoliouth tampaknya telah mensetarakan antara tugas yang diperankan al-Thabariy dalam kancah studi sejarah dengan langkah yang ditempuh al-Bukhâriy dan Muslim dalam kancah studi hadis. Barangkali yang dimaksud oleh Margoliouth dalam ungkapan itu adalah bahwa al-Thabariy

---

[287] al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 274.

[288] D. S. Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1977), h. 111.

telah berhasil melakukan tugas yang amat berat dalam mengumpulkan dan menyeleksi materi-materi sejarah. Tugas itu boleh jadi setara dengan yang dilakukan al-Bukhâriy dan Muslim dalam mengumpulkan dan menyeleksi materi-materi hadis. Sehingga karya sejarah yang ditulis oleh al-Thabariy dan karya kompilasi hadis yang disusun oleh al-Bukhâriy dan Muslim diakui sebagai kitab standar di bidang masing-masing. Akan tetapi, jika ungkapan itu dimaksudkan bahwa al-Thabariy menerapkan standar kritik yang selevel dengan al-Bukhâriy dan Muslim, maka hal itu boleh jadi dianggap berlebihan. Pasalnya, telah diakui secara luas bahwa standar kritik hadis yang diterapkan al-Bukhâriy dan Muslim dalam kitab *Shahîh*-nya sangatlah ketat.[289] Bahkan, ketika menghadapi hadis-hadis yang terkait dengan *sîrah* dan *maghâziy* pun mereka tetap menerapkan standar kritik yang ketat sebagaimana yang dilakukan ketika menghadapi hadis-hadis hukum (fikih),[290] meski harus diakui bahwa ada banyak informasi

[289] Lebih lanjut, standar kritik hadis yang diterapkan al-Bukhâriy dan Muslim, lihat Abû al-Fadll Muhammad ibn Thâhir al-Maqdisiy, *Syurûth al-A'immat al-Sittah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1405 H/1984 M), h. 17-19; Abû Bakr Muhammad ibn Mûsâ al-Hâzimiy, *Syurûth al-A'immat al-Khamsah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1405 H/1984 M), h. 33-35; Khalîl Ibrâhîm Mulâkhathir, *Makânat al-Shahihain*, (Kairo: al-Mathba'at al-'Arabiyat al-Hadîtsah, 1402 H), h. 59-74; Al-Husain 'Abd al-Majîd Hâsyim, *al-Imâm al-Bukhâriy Muhadditsan wa Faqîhan*, (Kairo: Dâr al-Qaumiyah, t.th.), h. 89-103.

[290] Menurut penilaian al-'Umariy, materi *sîrah* atau *maghâziy* yang termuat dalam kompilasi-kompilasi hadis, khususnya *Shahîh* al-Bukhâriy dan *Shahîh* Muslim, berkualitas sahih, harus dipercaya, dan lebih diprioritaskan dibandingkan berita-berita yang termuat dalam karya-karya *maghâziy* dan sejarah umum. Sebab, kompilasi-kompilasi hadis itu merupakan hasil dari sebuah usaha besar para sarjana hadis dengan meneliti dan mengkritik sanad atau matannya. Ketelitian dan kritisisme hadis ini sayangnya tidak diaplikasikan dalam karya-karya sejarah. Namun, harus dimengerti bahwa kompilasi-kompilasi hadis, karena karakternya yang umum, tidak memberikan rincian *maghâziy* atau *sîrah*, dan sebaliknya lingkup pembahasannya terbatas pada beberapa materi, yakni yang memenuhi kriteria yang diletakkan oleh para sarjana hadis untuk menentukan status kesahihan hadis dan apa-apa yang dilaporkan padanya. Karenanya, kompilasi-kompilasi hadis itu tidak dapat memberikan gambaran yang utuh dari peristiwa yang terjadi. Misalnya saja, disebutkan dalam kitab *Shahîh* al-Bukhâriy bahwa Rasûlullâh saw. menyerang

yang berkaitan dengan *sîrah* dan *maghâziy* itu bersumber dari kesaksian para sahabat, tidak langsung dituturkan oleh Nabi saw.[291] Standar kritik hadis itu belum tertandingi oleh ulama-ulama hadis terkenal lainnya. Tak terkecuali pula standar kritik sejarah dari al-Thabariy tampaknya belum dapat disetarakan dengan standar kritik hadis dari al-Bukhâriy dan Muslim.

Al-Thabariy—bersama Ibn Is<u>h</u>âq, Khalîfah ibn Khayyâth, Ya'qûb ibn Sufyân al-Fasawiy—pada dasarnya telah berusaha menggabungkan antara model pendekatan ahli hadis dan sejarawan. Di satu sisi, al-Thabariy mengikuti metode ahli hadis dengan berpegang teguh pada sanad dan berusaha menyempurnakan gambaran peristiwa lewat pengumpulan sanad atau memaparkan berbagai macam riwayat yang menjelaskan satu tema di bawah judul yang sesuai. Di sisi lain, ia pun mengumpulkan sebanyak mungkin riwayat dan mengkodifikasikannya, tanpa memberikan syarat kesahihan atas apa-apa yang mereka tulis dan mempersilahkan kepada pembaca untuk memutuskan apakah sanad yang diajukan sahih atau daif. Hal itu berbeda dengan al-Bukhâriy dan Muslim yang menetapkan syarat kesahihan atas hadis-hadis *sîrah* dalam kitab *Sha<u>h</u>î<u>h</u>*-nya.[292]

Bani Mushthaliq tanpa memberikan peringatan terlebih dahulu. Hal ini tampak bertentangan dengan ayat al-Qur'an. Padahal, dalam kitab *sîrah* ternyata dikemukakan bahwa Rasûlullâh telah memberikan peringatan kepada Bani Mushthaliq. Lihat al-'Umariy, *Madinan Society*, vol. I, h. 26.

[291] Laporan-laporan tentang perang Badar, perang Uhud, perang Khandaq, atau lainnya yang dimuat dalam kitab *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* al-Bukhâriy dan *Sha<u>h</u>î<u>h</u>* Muslim banyak diceritakan oleh para sahabat dan tidak dituturkan langsung oleh Nabi saw. Hal ini boleh jadi dilatari oleh sikap sahabat yang longgar dalam meriwayatkan *maghâziy*. Lihat lebih lanjut, lihat Mu<u>h</u>ammad ibn Ismâ'îl al-Bukhâriy, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> al-Bukhâriy*, juz III, h. 122-302; Muslim, *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Muslim*, h. 451-478.

[292] Akram Dliyâ' al-'Umariy, *al-Mujtama' al-Madaniy fî 'Ahd al-Nubuwwah: al-Jihâd Dzidd al-Musyrikîn*, (t.t.: t.p., 1404 H/1984 M), h. 5-6; al-'Umariy, *Madinan Society*, vol. II, h. 1.

Metode historiografi Islam pasca al-Thabariy telah mengalami pergeseran dari historiografi dengan *riwâyah* menuju historiografi dengan *dirâyah*. Ide sejarah pun mulai bergeser dari pendasarannya pada riwayat dan pencukupan diri pada apa yang dituturkan, menuju upaya untuk kembali pada sumber-sumber pertamanya.[293] Namun, perlu dicatat, al-Thabariy pada kenyataannya bukan hanya menggantungkan diri pada riwayat, tetapi juga melakukan pengamatan, khususnya terhadap peristiwa sejarah terjadi pada masa hidupnya dan ia menjadi saksi atas peristiwa itu.[294] Jika demikian, maka kecenderungan terhadap pengalaman dan pengamatan secara langsung dalam proses pengumpulan atau penulisan sejarah telah ditemukan pada kasus al-Thabariy, meski hal itu tidak terlalu menonjol.[295] Kemudian historiografi *dirâyah* dikembangkan oleh al-Mas'ûdiy (w. 345 H), al-Maqdisy (w. 387 H), dan al-Bîrûniy (w. 448 H). Meski begitu, dalam beberapa kasus, al-Mas'ûdiy tetap menyebutkan sanad.[296] Bahkan, seperti al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), tetap setia menerapkan pendekatan ilmu hadis dalam menyusun karya sejarahnya.[297]

Menariknya, bersamaan dengan munculnya historiografi Islam atas dasar *dirâyah*, studi hadis juga mengalami perkembangan penting yang ditandai dengan munculnya disiplin *'ulûm al-ẖadîts* atau hadis *dirâyah* secara terkodifikasi.[298] Orang yang pertama kali menulis dalam ilmu *dirâyah* hadis adalah al-Râmahhurmuziy (w.

---

[293] al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 281.

[294] al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 271.

[295] Menurut pengamatan Azyumardi Azra pada bagian akhir karya sejarah al-Thabariy memang telah ada indikasi bahwa pendekatan "hadis murni" tidak lagi memadai. Lihat Azra, "Peranan Hadis", h. 56; Azra, *Historiografi Islam*, h. 45.

[296] Lihat, misalnya, al-Mas'ûdiy, *Murûj al-Dẕahab*, juz II, h. 162.

[297] 'Itr, "I'jâz al-Nubuwwaṯ al-'Ilmiy", h. 53. Dalam karya *Târîkh*-nya, al-Baghdâdiy terlihat ketat menggunakan sanad. Lihat Abû Bakr ibn 'Aliy al-Khathîb al-Baghdâdiy, *Târîkh Baghdâd*, (Kairo: Maktabaṯ al-Khanjiy, t.th.), juz I-XIV, h. 1 dan seterusnya.

[298] 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 63.

360 H) melalui karyanya yang berjudul *al-Muhaddits al-Fâshil baina al-Râwiy wa al-Wâ'iy*.[299] Hanya saja, istilah *dirâyah* dalam konteks historiografi Islam dan studi hadis tampaknya mempunyai arti yang agak berbeda. Dalam konteks historiografi Islam, istilah *dirâyah* dimaknai dengan pengalaman dan observasi langsung.[300] Sementara dalam konteks studi hadis, istilah yang sama diartikan dengan kaidah-kaidah atau aturan-aturan (untuk mengetahui hal ihwal sanad dan matan hadis).[301] Untuk itu barangkali masih perlu penelitian lebih lanjut agar dapat diketahui ada tidaknya pengaruh kodifikasi ilmu hadis *dirâyah* terhadap perkembangan historiografi dengan *dirâyah*.

Dari pemaparan panjang di muka menjadi jelas bahwa metode kritik hadis telah memberikan kontribusi nyata terhadap kritik sumber dalam penulisan sejarah Islam pada abad I H hingga V H. Namun sayangnya, metode itu telah banyak dilupakan dalam kancah penelitian sejarah modern dan para peneliti tampaknya tidak memahami khazanah berharga itu, sehingga mereka lebih berpegang pada metode kritik sejarah yang ditemukan oleh para sarjana Barat.[302] Metode Barat, menurut al-'Umariy, tidak layak diterapkan terhadap laporan-laporan sejarah Islam, karena yang disebut terakhir memiliki karakteristik tersendiri, yang terpenting dalam hal ini adalah sanad yang mengantarkan kepada materi laporan. Sudah banyak buku ditulis yang menguraikan biografi dan status para periwayat, menjelaskan kemungkinan berjumpa

[299] al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 35; Ibrâhîm Dasûkiy al-Syahâwiy, *Mushthalah al-Hadîts*, (t.t.: Syirkat al-Thibâ'at al-Fanniyat al-Muttahidah, t.th.), h. 7.

[300] al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 280. Sementara itu, al-Sulamiy telah mensejajarkan *dirâyah* dengan matan, dan sebaliknya *riwâyah* dengan sanad. Lihat al-Sulamiy, *Kitâbat al-Târîkh*, h. 163. Akan tetapi, dilihat dari sudut pandang ilmu hadis, hal itu kuranglah tepat karena ilmu *dirâyah* hadis sendiri menyangkut matan dan sanad sekaligus. Bahkan, pembahasan seputar sanad jauh lebih dominan dibandingkan matan.

[301] 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 32; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 8.

[302] al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 275.

tidaknya antara periwayat yang satu dengan lainnya, menilai para periwayat melalui studi yang lebih rinci terhadap laporan-laporan mereka, serta mempertimbangkan pandangan orang-orang yang sezaman dengan mereka. Yang juga patut disayangkan, banyak informasi dan buku berharga tidak dimafaatkan dalam studi-studi belakangan yang berkaitan dengan sejarah Islam, termasuk *sîrah*. Kerugian itu akan bertambah besar jika kita melupakan usaha yang dilakukan beratus-ratus sarjana yang bergelut dengan laporan-laporan sejarah Islam, akibat ketidaktahuan terhadap jasa mereka dan hanya mengikuti metode dari Barat.[303] Di tengah kecenderungan seperti itu, ada sebagian sejarawan semisal al-'Umariy dan Nu'mani yang berusaha memanfaatkan metode ahli hadis dalam malakukan kritik terhadap narasi-narasi sejarah.[304] Dengan begitu, kontribusi metode kritik hadis dalam historiografi Islam tetap bertahan hingga kini.

D. Kontribusi Metode Penyusunan Literatur Hadis terhadap Historiografi Islam

Kontribusi metode penyusunan literatur hadis dalam arus perkembangan historiografi Islam juga tidak bisa diabaikan. Menurut Azyumardi Azra, penekanan kuat para ahli hadis atas metode kronologis sangat mempengaruhi metode penulisan

---

[303] al-'Umariy, *Madinan Society*, vo. II, h. 2. Penilaian Akram di atas barangkali tidak dimasudkan untuk menolak sama sekali metode kritik Barat. Akram mengakui bahwa metode kritik Barat merupakan hasil karya yang dikembangkan oleh para sarjana berdasarkan pengalaman dan kajian yang mendalam. Tiap-tiap sarjana berusaha menyempurnakan hasil karya yang telah dilakukan para pendahulunya, sehingga metode kritik Barat mencapai tingkat kedalaman dan kesempurnaan sebagaimana terlihat saat ini. Dalam banyak hal, para sarjana Barat berkenalan dengan metode yang dibangun oleh para sarjana muslim yang telah mapan di bidang ini beberapa abad lebih awal. Akar pengaruh Islam terhadap pemikiran Barat telah terjadi sejak kontak awal antara Barat dan Islam pada abad pertengahan. Lebih lanjut, menurut Akram, penggabungan metode sarjana hadis dan metode kritik Barat akan dapat membuahkan hasil yang amat baik, sejauh dibimbing oleh standar pemikiran Islam. Lihat al-'Umariy, *Madinan Society*, vo. II, h. 2-3.

[304] Lihat al-'Umariy, *Madinan Society*, vol. I, h. 3-152; vol. II, h. 1-243; Nu'mani, *Sirat-un-Nabi*, vol. I, h. 1-274.

sejarah (historiografi) awal Islam. Hal itu tercermin dalam penulisan sejarah berdasarkan serangkaian *thabaqât*, urutan peristiwa, kesinambungan para khalifah dan dinasti-dinasti. Metode ini berpuncak pada sejarah *annalistic* (ditulis berdasarkan urutan tahun) seperti yang dijumpai dalam kitab *Târîkh* karya al-Thabariy.[305]

Penulisan karya-karya kompilasi hadis sendiri pada dasarnya tidaklah mengikuti urutan waktu (kronologis).[306] Karena itu, metode penulisan karya-karya kompilasi hadis itu tidak banyak memberikan pengaruh terhadap penulisan sejarah Islam secara kronologis (*hauliyyât*). Tonggak bagi munculnya metode kronologis di kalangan ahli hadis justru dijumpai dalam karya-karya biografis (*asma' al-rijâl*),[307] utamanya yang disusun

---

[305] Azra, "Peranan Hadis", h. 56; Azra, *Historiografi Islam*, h. 45.

[306] Karya-karya kompilasi hadis—berbeda dengan karya-karya *sîrah* yang disusun secara kronologis—secara umum ditulis berdasarkan topik hukum atau urutan nama periwayat. Lihat Uri Rubin, "Introduction: the Prophet Muhammad and the Islamic Sources" dalam Rubin (ed.), *The Life of Muhammad*, h. xxv-xxvi.

[307] Karya-karya biografis (*asmâ' al-rijâl*) oleh sebagian ahli hadis tidak dicantumkan dalam jenis literatur hadis, namun oleh sebagian ahli hadis lainnya telah dimasukkan dalam kategori literatur hadis. Sebagai misal, Mahmûd al-Thahhân tidak memasukkan karya-karya biografis (kitab-kitab *rijâl*) ke dalam jenis literatur hadis, dan sebaliknya Muhammad al-Shabbâgh justru memasukkan karya-karya itu sebagian salah stu jenis literatur hadis. Menurut pengamatan M. Syuhudi Ismail, al-Thahhân yang tidak memasukkan kitab-kitab *mushthalah*—termasuk juga kitab-kitab *rijâl*—tampaknya disengaja, karena kitab *mushthalah* lebih tepat dikelompokkan dalam jenis kitab *dirâyah*. Hanya saja, al-Thahhân telah mengelompokkan secara khusus kitab-kitab hadis yang mengkaji kualitasnya. Misalnya saja, kitab-kitab hadis yang membahas tentang cacat (*'illah*) hadis, hadis *mursal*, hadis *maudlû'*, hadis *mubham*, dan seterusnya, baik yang berhubungan dengan sanad dan matan. Hal itu dapatlah dipahami, karena sanad dan matan hadis keduanya merupakan unsur pokok dari hadis *riwâyah*. Sekiranya unsur sanad dan matan menjadi satu segi pandangan dalam mengadakan pembagian hadis, menurut Syuhudi, mestinya kitab-kitab *rijâl* dimasukkan ke dalam jenis literatur hadis. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Pembahasan Kitab-kitab Hadis*, (Ujung Pandang: t.p., 1989), h. 7-12. Sementara itu, menurut Zubayr Shiddiqi, biografi para periwayat hadis (*asmâ' al-rijâl*) justru merupakan hal yang paling penting dan wilayah yang paling banyak dikaji dalam literatur

berdasarkan *thabaqât* (tingkatan-tingkatan). Penyusunan karya-karya biografis ini telah dimulai sejak abad II H dan terus meningkat pada abad-abad berikutnya. Bahkan pada abad III H, bukan hanya para spesialis di bidang ini, tetapi juga hampir seluruh ahli hadis, umumnya menyusun beberapa biografi para periwayat hadis. Para penyusun *al-Kutub al-Sittah* juga memiliki satu atau lebih karya penting tentang biografi para periwayat hadis. Sepanjang abad IV H dan seterusnya, penyusunan biografi periwayat hadis telah menjadi kecenderungan umum di wilayah-wilayah kekuasaan Islam yang lebih luas. Arabia, Syria, Mesopotamia, Persia, Mesir, Afrika, Spanyol, dan India, semua melahirkan penulis-penulis biografi para periwayat hadis.[308]

Karya-karya biografis di bidang studi hadis sendiri, menurut al-Thahhân, dibagi menjadi tujuh macam: (1) karya-karya tentang pengenalan sahabat; (2) karya-karya tentang tingkatan-tingkatan periwayat hadis (*thabaqât*); (3) karya-karya tentang periwayat hadis secara umum; (4) karya-karya tentang periwayat-periwayat hadis untuk kitab-kitab tertentu; (5) karya-karya yang khusus memuat periwayat-periwayat hadis yang *tsiqah*; (6) karya-karya yang khusus memuat periwayat-periwayat hadis yang daif atau diperselisihkan kualitasnya; dan (7) karya-karya tentang para periwayat hadis dari negeri-negeri tertentu.[309] Lebih jelas lagi, menurut al-'Umariy, karya-karya biografis tentang para periwayat hadis (*rijâl*) dibagi menjadi empat jenis: (1) karya-karya yang disusun berdasarkan urutan nasab; (2) karya-karya yang disusun berdasarkan tingkatan-tingkatan periwayat hadis (*thabaqât*); (3) karya-karya yang disusun berdasarkan urutan negeri; dan (4) karya-karya yang disususn

hadis, yang berasal dan berkembang dari masalah sanad dalam hadis. Lihat Muhammad Zubayr Shiddiqi, "The Sciences and Critique of Hadîth (*'Ulûm al-Hadîth*)", dalam P.K. Koya (ed.), *Hadîth and Sunnah: Ideals and Realities*, (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996), h. 73.

[308] Shiddiqi, "The Sciences and Critique of Hadîth", h. 77.

[309] Mahmûd al-Thahhân, *Ushûl al-Takhrîj wa Dirâsat al-Asânîd*, (Riyadl: Maktabat al-Ma'ârif, 1412 H/1991 M), 148.

berdasarkan huruf abjad (*mu'jam*).[310] Jadi, dalam hal ini, karya *thabaqât* termasuk salah satu jenis karya biografis (*asmâ' al-rijâl*).

Secara bahasa, kata *thabaqah* (bentuk jamaknya *thabaqât*) mengandung arti "tingkatan" atau "lapisan". Sedangkan menurut terminologi ahli hadis, *thabaqah* adalah "orang-orang (*qaum*) yang berdekatan dalam hal umur dan *isnâd*, atau dalam hal *isnâd* saja".[311] Gagasan tentang *thabaqât* ini secara khas dikembangkan oleh para sarjana muslim, termasuk sarjana hadis. Sehingga tidak heran jika Rosenthal memberikan penilaian bahwa pembagian *thabaqât* adalah *genuine* dari Islam. *Thabaqât* merupakan pembagian kronologis paling tua yang diperkenalkan sendiri dalam pemikiran sejarah Islam. Pembagian *thabaqât* merupakan akibat alamiah tentang gambaran orang-orang di sekitar Nabi saw. (sahabat), tabiin, dan seterusnya, yang dihubungkan dengan kritik *isnâd* dalam studi hadis yang berkembang pada permulaan abad II H.[312] Hubungan pembagian *thabaqât* dengan studi hadis diperkuat dengan seringnya *thabaqât* itu digunakan dalam biografi. Dalam karya Ibn Sa'ad (w. 230 H), misalnya, susunan *thabaqât* digunakan untuk biografi para tokoh yang mempunyai kedudukan penting dalam transmisi hadis.[313]

Penulisan *thabaqât* ini telah berkembang sejak awal penulisan sejarah Islam. Di antara faktor utama yang menyebabkan berkembangnya penulisan *thabaqât* adalah perhatian besar para ulama terhadap studi hadis (terutama tentang biografi Nabi saw.) dan studi kritik hadis (bagi generasi sahabat dan sesudahnya) yang menentukan sahih tidaknya sebuah hadis melalui penilaian terhadap periwayat hadis itu.[314] Bahkan, menurut Shub<u>h</u>iy al-

---

[310] al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, 231.

[311] al-Suyûthiy, *Tadrîb al-Râwiy*, h. 637; al-Zahrâniy, *'Ilm al-Rijâl*, h. 42; Mu<u>h</u>ammad Shadîq al-Munsyâwiy, *Qâmûs Mushthala<u>h</u>ât al-<u>H</u>adîts al-Nabawiy*, (Kairo: Dâr al-Fadlîlah, t. th.), h. 77.

[312] Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 93-97.

[313] Tar<u>h</u>îniy, *Mu'arrikhûn*, h. 144; Umar, *Historiografi Islam*, h. 50.

[314] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 203.

Shâli<u>h</u>, karya-karya *thabaqât* dianggap sebagai salah satu bagian dari kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis ataupun pengumpulan (*jam'*) riwayat-riwayat.[315] Dari bidang hadis ini, penulisan *thabaqât* kemudian berkembang lebih luas lagi yang pada gilirannya tidak hanya memuat biografi para periwayat hadis, tetapi juga mencakup biografi para tokoh di luarnya.[316]

Menyangkut asal-usul studi *thabaqât* sejauh ini di kalangan para sarjana masih berkembang tiga arus pendapat yang berbeda. *Pertama*, sebagian sarjana berpandangan bahwa kemunculan karya-karya *thabaqât* yang diorganisasi berdasarkan kelas-kelas semikronologis disebabkan oleh adanya kebutuhan untuk mengidentifikasi para periwayat hadis. Menurut pandangan ini, karya *thabaqât* pada mulanya dikembangkan sebagai bagian dari studi hadis.[317] *Kedua*, sebagian sarjana berpandangan bahwa karya-karya *thabaqât* lahir berkat perhatian orang Arab (pada periode sebelum Islam atau awal Islam) terhadap nasab (genealogi) dan biografi. Hanya sedikit yang tidak setuju bahwa sebelum datangnya Islam orang-orang Arab telah memperhatikan genealogi, dan indeks-indeks genealogis dapat dengan mudah dikembangkan menjadi koleksi-koleksi biografis.[318] *Ketiga*, sebagian sarjana mengaitkan munculnya karya *thabaqât* dengan perkembangan sejarah, dalam pengertian urutan peristiwa berdasarkan waktu (kronologis). Karya-karya yang disusun sesuai dengan urutan waktu kejadian tersebut muncul agak belakangan

---

315 al-Shâli<u>h</u>, *'Ulûm al-<u>H</u>adîts*, h. 337.

316 Yatim, *Historiografi Islam*, h. 203.

317 Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'ad to Whos's Who*, (Boulder, London: Lynne Rienner Publishers, 1994), h. 4; W. Heffening, "Tabakât", dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.), *First Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1987), Supplement, vol. IX, h. 215; W. Heffening, "Thabaqât", dalam A<u>h</u>mad al-Syantanâwiy *et al.* (ed.), *Dâ'ira<u>t</u> al-Ma'ârif al-Islâmiyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), juz XV, h. 77.

318 Roded, *Islamic Biographical Collections*, h. 4; Heffening, "Tabakât", h. 215; Heffening, "Thabaqât", h. 77.

di kalangan masyarakat Islam dan hal itu telah dipengaruhi oleh bentuk-bentuk kronik dari berbagai kebudayaan asing.[319]

Dari ketiga arus pendapat itu, mungkin saja susunan genealogis ataupun bentuk kronik dari kebudayaan asing telah memberikan pengaruh terhadap perkembangan studi *thabaqât*, namun kontribusi paling nyata justru berasal dari studi hadis. Karya-karya *thabaqât* paling awal, seperti: *Thabaqât Man Rawâ 'an al-Nabiy Shallallâh 'alaih wa Sallam* dan *Thabaqât al-Fuqahâ' wa al-Mu<u>h</u>additsîn* karya <u>H</u>aitsam ibn 'Adiy (w. 207 H), serta *Kitâb al-Thabaqât* karya al-Wâqidiy (w. 207 H) pada dasarnya disusun untuk kepentingan studi hadis.[320] Studi nasab, meski telah berkembang di kalangan masyarakat Arab pra-Islam, baru belakangan memberikan pengaruh terhadap karya-karya *thabaqât*, seperti *Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa'ad (w. 230 H) dan *al-Thabaqât* karya Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240 H). Kedua karya itu diorganisasi berdasarkan urutan nasab.[321] Akan tetapi, perlu dicatat, bahwa urutan nasab bukan satu-satunya pertimbangan, karena karya yang sama juga diorganisasi berdasarkan urutan generasi periwayat hadis (*thabaqât*) ataupun urutan kota dan negeri. Sementara pengaruh metode kronologis terhadap penulisan karya-karya *thabaqât* bisa saja terjadi. Pasalnya, sejarawan paling awal yang menerapkan metode *<u>h</u>auliyyât* (kronologis), <u>H</u>aitsam ibn 'Adiy (w. 207 H), sekaligus juga menyusun karya *thabaqât*.[322] Sehingga metode *<u>h</u>auliyyât* dan *thabaqât* dapat saling mempengaruhi. Namun begitu, pengaruh kronik dari kebudayaan-kebudayaan luar, terutama Yunani dan Suryani,

[319] Roded, *Islamic Biographical Collections*, h. 5; Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 31-33, 76.

[320] al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 81.

[321] al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 237.

[322] Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, h. 160.

terhadap penyusunan karya sejarah Islam telah digugat oleh sejumlah sarjana.[323]

Secara umum susunan *thabaqât* ahli hadis dapat didasarkan pada: (1) kronologi waktu (*thabaqa*ṯ *zamaniyyah*). Dalam hal ini dijelaskan secara berurutan—dari segi waktu—mana yang lebih awal dan mana yang lebih akhir. Misalnya saja, sahabat lebih awal dibanding dengan tabiin, dan demikian seterusnya; (2) urutan tempat (*thabaqa*ṯ *makâniyyah* atau *iqlîmiyyah*). Di sini dijelaskan nama-nama ulama berdasarkan tempat tinggalnya. Sebut saja sebagai contoh, ulama-ulama dari Kufah (*al-Kûfiyyîn*), ulama-ulama dari Bashrah (*al-Bashriyyîn*), ulama-ulama dari Madinah (*al-Madaniyyîn*), ulama-ulama dari Makkah (*al-Makkiyyîn*), dan seterusnya; dan (3) bidang keilmuan (*thabaqa*ṯ *al-'ilmiyyah*). Dalam hal ini dijelaskan nama-nama ulama menurut bidang keilmuannya masing-masing, misalnya bidang ilmu hadis (*al-*ẖ*adîtsiyyah*), bidang ilmu fikih (*al-fiqhiyyah*), dan seterusnya.[324]

Lebih lanjut, jika dilihat dari segi yang lain, karya-karya *thabaqât* itu sendiri ada yang bersifat umum (*al-thabaqât al-'âmmah*) dan ada juga yang khusus untuk negeri-negeri tertentu (*al-thabaqât al-khâshshah*). Kemunculan karya-karya *al-thabaqât al-'âmmah* tampaknya lebih awal dibanding *al-thabaqât al-khâshshah*. Di antara karya-karya *thabaqât* yang bersifat umum adalah: *Thabaqât al-Fuqahâ' wa al-Mu*ẖ*additsîn* karya sejarawan H̱aitsam ibn 'Adiy (w. 207 H), *al-Thabaqât* karya al-Wâqidiy (w. 207 H), *al-Thabaqât* karya Khalîfah ibn al-Khayyâth (w. 240 H), *Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa'ad (w. 230 H), *Thabaqât* karya Muslim (w. 261 H), dan *Masyâhir al-'Ulamâ' al-Amshâr* karya Ibn H̱ibbân (w. 354 H).[325]

Sedangkan karya-karya *thabaqât* yang secara khusus berisi biografi para ulama hadis dari negeri tertentu boleh jadi muncul

---

323 Kâsyif, *Mashâdir al-Târîkh al-Islâmiy*, h. 49-50; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 105-106.

324 As'ad Sâlim Qayyim, *'Ilm al-Thabaqât al-Mu*ẖ*additsîn: Ahammiyyatuh wa Fawâ'iduh*, (Riyadl: Maktaba*ṯ* al-Rasyd, 1415 H/1994 M), h. 10-19.

325 Qayyim, *'Ilm al-Thabaqât*, h. 149-165.

lebih belakangan. Menurut As'ad Sâlim Qayyim, ada sejumlah faktor yang menyebabkan munculnya bentuk penulisan *thabaqât* yang bersifat lokal ini. Di antaranya adalah: (1) minimnya pengetahuan penulis *thabaqât* terhadap ahli hadis dari negeri-negeri lainnya, karena sempitnya area dia dalam periwayatan hadis atau karena dia memang belum berkelana ke negeri itu, sehingga dia hanya menulis tentang para hadis di negerinya sendiri; (2) sering kali ahli hadis yang telah melakukan pengembaraan secara luas (*al-ri<u>h</u>la<u>t</u> al-wâsi'*) hanya menulis biografi para tokoh ahli hadis di negerinya sendiri karena terdorong oleh rasa fanatisme kedaerahan dengan menyebutkan keutamaan-keutamaan para ahli hadis di negerinya sendiri dibanding negeri lainnya.[326] Misalnya *Thabaqâ<u>t</u> al-Mu<u>h</u>additsîn bi Ashbahân wa al-Waridîna 'alaihâ* karya 'Abdullâh ibn Mu<u>h</u>ammad al-Ashbahâniy (w. 369 H) dalam bagian pendahuluan menyebutkan keutamaan Ashbahan, keistimewaan negeri itu atas seluruh negeri lainnya, dan demikian seterusnya.[327]

Sebagai contoh, karya-karya *thabaqât* yang dikhususkan untuk negeri-negeri tertentu adalah: (1) **Syria**: *Thabaqât al-Syâmiyyîn* karya 'Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn Ibrâhîm (w. 245 H), *Thabaqât al-Syâmiyyîn* karya Ma<u>h</u>mûd ibn Ibrâhîm al-Dimasyqiy (w. 259 H), *Thabaqât al-Syâmiyyîn* karya Abû Zur'ah 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Nashariy (w. 281 H); (2) **Mesir**: *Man Nazala Mishr min al-Sha<u>h</u>âbah* karya Mu<u>h</u>ammad ibn al-Rabî' al-Jîziy (w. 324 H), *Futû<u>h</u> Mishr wa Akhbâruhâ* karya 'Abd al-Ra<u>h</u>mân ibn 'Abdillâh al-Mishriy (w. 257 H), *Thabaqât* karya A<u>h</u>mad ibn 'Abdillâh al-Mishriy (w. 270 H); (3) **Afrika**: *Thabaqât al-'Ulamâ' Ifrîqiyyah* karya Mu<u>h</u>ammad ibn A<u>h</u>mad al-Tamîmiy al-Qairawâniy (w. 333 H); (4) **Jazirah Furat**: *Thabaqât al-Jazîriyyîn* karya al-<u>H</u>usain ibn Mu<u>h</u>ammad al-Sulamiy

---

326 Qayyim, *'Ilm al-Thabaqât*, h. 148.

327 Abû al-Syaikh 'Abdillâh ibn Mu<u>h</u>ammad ibn Ja'far ibn <u>H</u>ayyân al-Ashbahâniy, *Thabaqât al-Mu<u>h</u>additsîn bi Ashbahân wa al-Wâridîna 'alaihâ*, (Beirut: Mu'assasa<u>t</u> al-Risâlah, 1412 H/1992 M), juz I, h. 148-190.

al-Harrâniy (w. 318 H), *Thabaqât al-'Ulamâ' min Ahl al-Maushil* karya Yazîd ibn Muhammad al-Maushiliy; (5) **Kufah**: *Thabaqât Ahl al-Kûfah* karya Muhammad ibn 'Utsmân al-'Abasiy (297 H); (6) **Hamadzan**: *Thabaqât Ahl al-'Ilm wa al-Tahdîts bi Hamadzân* karya Shâlih ibn Ahmad al-Tamîmiy al-Hamadzâniy (w. 384 H), *Thabaqât al-Hamadzaniyyîn* karya Syairawaih ibn Syahradar al-Dailamiy (w. 506 H); (7) **Syiraz**: *Thabaqât Ahl al-Syîraz* karya Muhammad ibn 'Abd al-Rahmân al-Syîraziy; (8) **Asbahan**: *Thabaqât al-Muhadditsin bi Ashbahân wa al-Wâridîn 'Alaihâ* karya 'Abdullâh ibn Muhammad al-Ashbahâniy (w. 369 H); dan (9) **Balkh**: *Thabaqât 'Ulamâ' al-Balkh* karya 'Aliy ibn al-Fadll al-Balkhiy (w. 323 H), *Thabaqât 'Ulamâ' al-Balkh* karya Muhammad ibn Ja'far al-Juwaibariy, *Thabaqât 'Ulamâ' al-Balkh* karya Ibrâhîm ibn Ahmad al-Balkhiy (w. 376 H).[328]

Metode penyusunan karya *thabaqât* yang lebih bersifat umum—kebanyakan disusun berdasarkan kronologi waktu—jelas mempunyai kontribusi yang tidak kecil dalam penyusunan karya sejarah berdasarkan *thabaqât* atau menurut metode kronologis (*hauliyyât*). Karya-karya sejarah, seperti *al-Thabaqât* karya al-Wâqidiy (w. 207 H), *al-Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa'ad (w. 230 H), dan *al-Thabaqât* karya Khalîfah ibn al-Khayyâth (w. 240 H), sangat mungkin dipengaruhi oleh metode penyusunan karya-karya *thabaqât* di kalangan ahli hadis. Al-Wâqidiy, Ibn Khayyath, dan Ibn Sa'ad masing-masing dikenal sebagai *muhaddits* dan *akhbâriy*. Bahkan, karya-karya itu oleh banyak ahli dimasukkan ke dalam jenis kitab sejarah dan hadis. Karena itu, pada perkembangan awalnya karya-karya *thabaqât* ahli hadis dan sejarah tampak tumpang-tindih.[329] Hal ini telah membawa kesulitan tersendiri dalam memilah antara karya-karya biografis (*asmâ' al-rijâl*) dan

328 Qayyim, *'Ilm al-Thabaqât*, h.166-190.

329 Menurut Tarif Khalidi, pada asalnya karya-karya biografis—termasuk *thabaqât*—memang berangkat dari dua disiplin ilmu keislaman, yakni hadis dan sejarah (*târîkh*). Lihat Tarif Khalidi, "Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment", *The Muslim World*, no. 63, vo. LXIII, 1973, h. 53.

sejarah (*târîkh*). 'Izz al-Dîn ibn Jamâ'ah (767 H) menilai, "*wa al-haqq 'indî annahumâ bi hasb al-dzât yarji'âni ilâ syai'in wâhidin, wa bi hasb al-i'tibâr bi tahaqquqi bainahumâ min al-taghâyur.*"[330] Sebagian penulis telah memberi nama kitabnya tentang *asmâ' al-rijâl* dengan *târîkh*. Misalnya *al-Târîkh* karya Ibn al-Madîniy (w. 234 H), *al-Târîkh al-Kabîr*, *al-Târîkh al-Ausath*, dan *al-Târîkh al-Shaghîr* karya al-Bukhâriy (w. 256 H), *al-Târîkh al-Kabîr* karya Ibn Abi Khaitsamah (w. 279 H). Demikian pula, karya sejarah kronologis yang disusun oleh Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240 H) juga disebut *al-Târîkh*.[331] Sementara itu, karya Ibn Sa'ad (w. 230 H) yang banyak menyajikan materi sejarah justru dinamakan dengan *al-Thabaqât al-Kubrâ*.[332] Padahal, karya ini lebih pantas disebut *al-Târîkh*, sedangkan karya Ibn al-Madîniy, al-Bukhâriy, dan Ibn Abî Khaitsamah lebih tepat disebut *al-Thabaqât*.

Untuk memberikan gambaran yang lebih lengkap, berikut ini diuraikan metode penyusunan kitab *al-Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa'ad (w. 230 H) dan *al-Thabaqât* karya Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240 H). Kitab *al-Thabaqât al-Kubrâ* secara umum disusun berdasarkan kronologi waktu (*thabaqât zamaniyyah*). Karya ini dibagi menjadi tiga bagian. *Pertama*, biografi (*sîrah*) Nabi saw. *Kedua*, *thabaqât* sahabat, yang dibagi menjadi lima *thabaqât*: (a) sahabat-sahabat yang menyaksikan perang Badar; (b) sahabat-sahabat yang terdahulu masuk Islam, namun tidak menyaksikan perang Badar dan hanya ikut dalam perang Uhud; (c) sahabat-sahabat yang masuk Islam setelah perang Uhud; (d) sahabat-sahabat yang masuk Islam pada waktu penaklukan Makkah atau setelahnya; dan (e) sahabat-sahabat yang masih kecil ketika Rasûlullâh saw. meninggal dunia. *Ketiga*, *thabaqât* tabiin dan generasi setelahnya. Pembagian *thabaqât* untuk generasi tabiin dan setelahnya didasarkan pada urutan negeri berikut tingkatan-

330 Seperti dikutip dalam al-Sakhâwiy, *al-I'lân bi al-Taubîkh*, h. 85.

331 al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 270.

332 al-'Umariy, *Târîkh al-Sunnat*, h. 81.

tingkatannya, misalnya di Madinah ada tujuh *thabaqât*, di Makkah ada lima *thabaqât*, dan demikian seterusnya.[333] Kitab ini merupakan gabungan dari dua karya Ibn Sa'ad, *Kitâb Akhbâr al-Nabiy* dan *Kitâb al-Thabaqât al-Kabîr* yang kemudian disatukan oleh Ibn Ma'rûf, di mana biografi Nabi saw. menempati bagian yang pertama.[334] Jadi, bagian pertama dari kitab *Thabaqât al-Kubrâ,* yakni *sîrah* pada dasarnya tidak disusun berdasarkan metode *thabaqât*.

Karya lainnya, *al-Thabaqât* Khalîfah ibn Khayyâth secara garis besar juga disusun berdasarkan kronologi waktu (*thabaqât zamaniyyah*). Dalam karya ini susunan *thabaqât* didasarkan pada urutan waktu, mulai dari generasi sahabat, kemudian tabiin, dan seterusnya. Dari situ kemudian dibagi lagi menjadi tiga bagian: (1) penyusunan berdasarkan nasab. Hal ini pertama-tama diterapkan pada generasi sahabat. Tidak seperti para ahli hadis lainnya yang membagi *thabaqât* sahabat berdasarkan urutan waktu masuk Islam atau keutamaan masing-masing sahabat, Khalîfah ibn Khayyâth membagi *thabaqât* sahabat berdasarkan nasab. Pembagian *thabaqât* seperti ini tampaknya juga diterapkan pada generasi tabiin dan setelahnya; (2) penyusunan berdasarkan *thabaqât*. Untuk generasi sahabat hanya dibagi menjadi satu *thabaqah* saja, sedangkan untuk generasi tabiin dan *atbâ' al-tâbi'în* dibagi menjadi beberapa *thabaqah*; dan (3) penyusunan berdasarkan kota atau negeri, misalnya kota Makkah, Madinah, Kufah, Bashrah, negeri Mesir, dan lain sebagainya.[335]

Metode penyusunan kitab *al-Thabaqât* tersebut mungkin saja mempengaruhi Khalîfah ibn Khayyâth dalam menyusun karya sejarahnya, *Târîkh* Khalîfah ibn Khayyâth. Karya ini telah disusun

---

[333] Lihat Ibn Sa'ad, *al-Thabaqât al-Kubrâ*, jilid I, h. 19-506; jilid II, h. 5-389; jilid III, h. 5-627; jilid IV, h. 5-385; jilid V, h. 5-566; jilid VI, h. 5-417; jilid VII, h. 5-521; jilid VIII, h. 5-498; al-Zahrâniy, *'Ilm al-Rijâl*, h. 70-72.

[334] Azra, "Peranan Hadis", h. 51-52; Azra, *Historiografi Islam*, h. 40.

[335] Husain 'Âshiy, *Khalîfah ibn Khayyâth: fî Târîkhihi wa Thabaqâtihi*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/1993 M), h. 89-105.

berdasarkan metode kronologis (*hauliyyât* atau *annalistic*).[336] Namun, yang perlu dicatat, historiografi Islam berdasarkan metode kronologis pada dasarnya telah muncul sebelumnya lewat karya Haitsam ibn 'Adiy (w. 207 H), *Kitâb al-Târîkh 'alâ al-Sinîn*.[337] Ada juga kemungkinan Haitsam terpengaruh metode penyusunan karya *thabaqât* karena ia telah menulis kitab *Thabaqât al-Fuqahâ' wa al-Muhadditsîn*.[338] Setelah itu, metode kronologis ditemukan dalam karya-karya historiografi Islam, seperti *Târîkh al-Umam wa al-Muluk* karya al-Thabariy (w. 310 H),[339] *al-Kâmil fî al-Târîkh* karya Ibn al-Atsîr (w. 630 H),[340] dan *al-Bidâyat wa al-Nihâyah* karya Ibn Katsîr (w. 774 H).[341] Keterikaitan yang erat antara metode *hauliyyât* dengan *thabaqât* lebih jelas ditemukan dalam karya al-Dzahabiy (w. 748 H), *Târîkh al-Islâm wa Thabaqât al-Masyâhîr wa al-A'lâm*.[342]

Dari gambaran di atas diketahui bahwa metode penyusunan *thabaqât* yang semula diperkenalkan oleh kalangan ahli hadis sedikit banyak telah memberikan pengaruh terhadap penulisan sejarah Islam secara kronologis atau yang didasarkan pada pembagian *thabaqât*. Pembagian *thabaqât* sendiri, dalam perspektif

336 Suhail Zakkâr, "al-Muqaddimah", dalam Ibn al-Khayyâth, *Târîkh Khalîfah ibn Khayyâth*, h. 10. Lihat pula bagian isi dari karya itu.

337 Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, h. 160.

338 Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, h. 160; Qayyim, *'Ilm al-Thabaqât*, h. 149-150. Kemungkinan adanya pengaruh itu barangkali masih perlu dikaji lebih jauh. Dalam perkembangan historiografi Islam, *thabaqât* dan *târîkh* merupakan dua konsep yang berbeda. *Thabaqât* termasuk dalam jenis sejarah *akhbâr* yang konsep dasarnya adalah narasi (penceritaan kejadian), sedangkan *târîkh* lebih mementingkan penaggalan. Lihat Makdisi, *The Rise of Humanism*, h. 163.

339 al-Thabariy, *Târîkh al-Umam*, juz I-X, h. 1 dan seterusnya.

340 'Izz al-Dîn ibn al-Atsîr Abî al-Hasan 'Aliy ibn Abî al-Karam Muhammad ibn Muhammad ibn 'Abd al-Karîm ibn 'Abd al-Wâhid al-Syaibâniy, *al-Kâmil fî al-Târîkh*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1399 H/1979 M), jilid I-XI, h. 1 dan seterusnya.

341 Abû al-Fidâ' Ismâ'îl ibn Katsîr, *al-Bidâyat wa al-Nihâyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), jilid I-VIII, h. 1 dan seterusnya.

342 Lihat al-Dzahabiy, *Târîkh al-Islâm*, jilid I, h. 3-328; jilid II, h. 415-525.

historiografi Islam, termasuk salah satu bagian dari bentuk tematik (*târîkh hasb al-maudlû'ât*), bukan bentuk kronologis (*hauliyyât*). Hal itu tidak harus mengherankan, karena pada kenyataannya sulit ditemukan bentuk penulisan sejarah (historiografi) Islam yang benar-benar murni. Bentuk kronologis (*hauliyyât*) sendiri pada mulanya menggunakan pendekatan tahun demi tahun (*târîkh 'alâ al-sinîn*), namun pada masa-masa berikutnya mengalami perkembangan dan mencakup urutan waktu yang lebih panjang, yakni pembabakan berdasarkan dekade (*nizhâm al-'uqûd*) dan abad (*taqsîm hasb al-qurûn*). Al-Dzahabiy (w. 748 H), misalnya, dalam karya besarnya yang berjudul *Târîkh al-Islâm*, telah menyusun peristiwa-peristiwa sejarah berdasarkan dekade (dasawarsa), tidak lagi mengikuti urutan tahun. Dalam hal ini al-Dzahabiy mengaitkan sejarahnya dengan corak penulisan *thabaqât* dan *tarâjim*.[343] Sementara penulisan sejarah berdasarkan urutan abad muncul dan berkembang terutama melalui karya-karya *thabaqât* dan *tarâjim*, seperti *al-Hawâdîts al-Jâmi'ah fî A'yân al-Mî'ah al-Tsâminah* karya Ibn Hajar al-'Asqalâniy, *al-Dlau' al-Lâmi' fî Rijâl al-Qarn al-Tâsi'* karya al-Sakhâwiy, *al-Nûr al-Sâfir fî Akhbâr al-Qarn al-'Âsyir* karya Ibn al-'Aidrus, dan lainnya.[344] Jika demikian, menjadi jelas bahwa karya-karya *thabaqât* dan *tarâjim* banyak yang menggunakan metode kronologis (*hauliyyât*).

Lagi pula, karya-karya sejarah yang berbentuk kronologis (*annalistic form*), seperti diungkapkan Rosenthal, tidak ada yang bebas sama sekali dari prinsip penyusunan yang didasarkan pada kekuasaan para khalifah atau penguasa-penguasa lainnya, dan juga biografi khusus penguasa-penguasa tertentu yang menyangkut tahun naik tahta atau tahun wafatnya.[345] Padahal, tema-tema seperti itu pada dasarnya merupakan bagian dari bentuk tematik

[343] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 107. Bandingkan dengan, al-Dzahabiy, *Târîkh al-Islâm*, jilid I, h. 3-328; jilid II, h. 415-525.

[344] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 107.

[345] Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 87.

(*târîkh hasb maudlû'ât*). Karena itu, bisa saja terjadi pencampuran antara bentuk kronologis dan tematik.[346]

Sementara pembagian *thabaqât* yang dilakukan oleh para ahli hadis, seperti yang telah disinggung di muka, tidak selamanya didasarkan pada kronologi waktu (*thabaqât zamaniyyah*), tetapi bisa juga didasarkan pada urutan tempat atau negeri (*thabaqât iqlîmiyyah*). Hanya saja, ada sebagian karya *thabaqât* yang didasarkan pada urutan tempat (*thabaqât iqlîmiyyah*) kemudian dirangkai dengan kronologi waktu. Misalnya kitab *Thabaqât al-Muhadditsîn bi Ashbahân wa al-Wâridîn 'alaihâ* karya 'Abdillâh ibn Muhammad al-Asbahâniy (w. 369 H). Karya ini menjelaskan tentang *thabaqât* para ahli hadis di negeri Asbahan, yang dibagi menjadi: *thabaqah* pertama, para sahabat yang turut serta dalam penaklukan Asbahan atau yang memasuki kota itu setelahnya; *thabaqah* kedua, para tabiin senior yang memasuki kota Asbahan; *thabaqah* ketiga, kelompok *atbâ' al-tâbi'în*; dan demikian seterusnya hingga *thabaqah* kesebelas.[347]

Jika karya *thabaqât* yang disusun berdasarkan urutan waktu (*thabaqât zamaniyyah*) telah mempengaruhi penulisan sejarah secara kronologis (*al-târîkh al-hauliy*), maka karya *thabaqât* yang ditulis berdasarkan urutan tempat atau negeri (*thabaqât iqlîmiyyah*) pada gilirannya juga memberikan pengaruh terhadap penulisan sejarah lokal (*al-târîkh al-mahalliy* atau *al-iqlîmiy*). Pengaruh seperti ini merupakan suatu yang wajar karena pada awalnya studi sejarah memang menyatu dengan studi hadis. Al-Hûfiy memberikan analisis menarik bahwa pelepasan diri ilmu sejarah dari studi hadis

[346] Sebagai contoh, misalnya Syihâb al-Dîn Ahmad ibn 'Abd al-Wahhâb al-Nuwairiy (w. 732 H) telah menulis sebuah karya sejarah berdasarkan tema. Dalam karyanya itu, ia memaparkan sejarah dinasti-dinasti satu persatu. Namun, ketika menulis satu dinasti ia tetap menggunakan metode kronologis (*hauliyyât*) dalam memaparkan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada dinasti itu. Lihat Yatim, *Historiografi Islam*, h. 109.

[347] al-Ashbahâniy, *Thabaqât al-Muhadditsîn*, juz I, h. 191-460; juz II, h. 5-421; juz III, h. 5-626; juz IV, h. 5-319.

pada abad II H justru telah membawa dampak krusial bagi bersinarnya kajian sejarah lokal (*al-târîkh al-iqlîmiy*), di samping juga tersebarnya karya-karya *tarâjim* dan *thabaqât*.[348] Dari pernyataan ini dapat dipahami bahwa pada mulanya—sebelum melepaskan dari dari studi hadis—bentuk sejarah lokal (*al-târîkh al-iqlîmiy*), di samping *tarâjim* dan *thabaqât*, mempunyai akar yang kuat dalam studi hadis. Bentuk sejarah lokal itu barangkali berakar pada studi *thabaqât* para ahli hadis, khususnya yang disusun berdasarkan urutan tempat atau negeri.

Sebagaimana halnya karya-karya *thabaqât* yang disusun berdasarkan urutan kota atau negeri (*thabaqât iqlîmiyyah*) yang muncul antara lain didorong oleh rasa fanatisme kedaerahan akibat disintegrasi politik di daerah-daerah kekuasaan Islam, karya-karya sejarah lokal (*al-târîkh al-maẖalliy*) pun lahir di antaranya dipicu oleh disintegrasi politik di dunia Islam saat itu. Sejak pertengahan abad III H kesatuan politik dinasti Islam dilanda perpecahan. Dinasti Abbasiyah pun terpecah menjadi dinasti-dinasti kecil. Hal itulah yang telah memicu lahirnya karya-karya sejarah lokal.[349]

Dalam hal penyusunanya, karya-karya sejarah lokal (*al-târîkh al-iqlîmiy*) terlihat mempunyai banyak kesamaan dengan karya-karya *thabaqât iqlîmiyyah* di bidang hadis. Secara umum, sejarah lokal dibagi menjadi dua jenis. Jenis *pertama*, sejarah lokal sekuler (*al-târîkh al-maẖalliy al-dunyawiy*), misalnya mengenai: (a) **Irak**: *Târîkh Baghdâd* karya Aẖmad ibn Abî Thâhir Thaifûr (w. 288 H), dan *Târîkh al-Mûshil* karya Yazîd ibn Muẖammad al-Azdiy (w. 334 H); (b) **Mesir**: *Târîkh Mishr wa Fadlâ'iluhâ* karya al-Ḫasan ibn Zaulaq, dan *Târîkh Mishr* karya Muẖammad ibn 'Aliy ibn Yûsuf (w. 677 H); (c) **Syiria**: *Zubdat al-Thalab fî Târîkh Halb* karya 'Umar ibn Aẖmad al-Ḫalbiy (w. 660 H), dan *Târîkh Bairut wa Akhbâr al-Umarâ' al-Baẖtariyyîn min Banî al-Gharb* karya Shâlih ibn Yaẖyâ; (d)

348 al-Ḫûfiy, *al-Thabariy*, h. 143-144.

349 Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 18.

Yaman: *Bughyat al-Mustafîd fî Akhbâr Madînat Zabîd* karya Ibn al-Rabî' (w. 944 H), dan *al-Mufîd fî Târîkh Zabîd* karya 'Ammârah ibn al-Hasan Hukamiy (w. 569 H); (e) **Maghrib dan Andalusia**: *Târîkh Qurthubah* karya Ahmad ibn Muhammad al-Râziy, dan *Târîkh al-Andalûs* karya 'Îsâ ibn Ahmad al-Râziy; dan (f) **Persia**: *Târîkh Ashfahân* karya Hamzah al-Ashfahâniy, dan *Târîkh Madînat Qûm* karya al-Hasan ibn Muhammad al-Qûmiy.[350] Jenis *kedua*, sejarah lokal religius (*al-târîkh al-mahalliy al-dîniy*), misalnya: *Akhbâr Makkah* karya Muhammad ibn 'Abdillâh al-Azraqiy (w. setelah 244 H), *Akhbâr Makkah* karya Muhammad ibn Ishâq al-Fâkihiy (w. akhir abad III H), *al-Durrat al-Tsamînah fî Târîkh al-Madînah* karya Muhammad ibn Mahmûd al-Najjâr, *Syifâ' al-Ghuram bi Akhbâr al-Balad al-Harâm* karya Muhammad ibn Ahmad al-Fâsiy (w. 832 H), *Wafâ' al-Wafâ bi Akhbâr Dâr al-Mushthafâ* karya al-Mahasin 'Abdillâh al-Samhûdiy, *Târîkh Wâsith* karya Bahsyal al-Wâsithiy (w. 292 H), *Târîkh Hirâh* karya Ibn Yâsîn (w. 334 H), *Târîkh Ashbahân* karya Abû al-Nu'aim (w. 430 H), *Târîkh Baghdâd* karya al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), dan *Târîkh Damsyiq* karya Ibn 'Asâkir (w. 571 H).[351] Setelah dilakukan penelusuran, ternyata dari sejumlah karya sejarah lokal religius (*al-târîkh al-mahalliy al-dîniy*) itu hampir seluruhnya juga merupakan karya biografis para tokoh ahli hadis lokal (*tawârîkh al-rijal al-mahalliyyah*).[352] Jika demikian, maka sejarah lokal religius (*al-târîkh al-mahalliy al-dîniy*) hampir sama dengan sejarah tokoh ahli hadis lokal (*tawârîkh al-rijal al-mahalliyyah*).

Selain itu, tampaknya masih perlu dilakukan pelacakan mengenai pengaruh karya *thabaqât* yang disusun berdasarkan urutan kota atau negeri (*thabaqât iqlîmiyyah*) terhadap penulisan karya sejarah tematik (*maudlû'iyyât*), terutama yang diorganisasi

---

[350] Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 153-157; Umar, *Historiografi Islam*, h. 106-107.

[351] Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 158-161.

[352] Pembahasan seputar karya biografis para tokoh ahli hadis lokal (*tawârîkh al-rijal al-mahalliyyah*), lihat al-Zahrâniy, *'Ilm al-Rijâl*, h. 173-178.

berdasarkan urutan wilayah atau negeri. Sejauh ini, muncul beberapa karya sejarah dan geografi yang ditulis berdasarkan urutan wilayah atau negeri, seperti: *Futûh al-Buldân* karya al-Balâdzuriy (w. 279 H), *Kitab al-Buldân* karya al-Ya'qûbiy (w. 282 H), *al-Futûh* karya Ahmad ibn A'tsam al-Kûfiy (w. 314 H), *Ahsan al-Taqâsim fî Ma'rifat al-Aqâlîm* karya al-Maqdisiy (w. 387 H), *Mu'jam Mâ Ista'jam min al-Buldân wa al-Amâkîn* karya Abû 'Ubaid al-Bakriy (w. 487 H), dan *Mu'jam al-Buldân* karya Yâqût al-Hamawiy (w. 626 H). Karya-karya yang telah disebutkan dalam batas-batas tertentu memang memiliki kemiripan dengan karya-karya *thabaqât iqlîmiyyah*. Namun, untuk membuktikan pengaruh itu tampaknya masih perlu dilakukan penelusuran lebih jauh pada akar sejarahnya. Dalam penelusuran historis diketahui bahwa karya geografi justru lebih awal muncul dibanding dengan karya-karya *thabaqât iqlîmiyyah*. Hisyâm ibn Muhammad ibn al-Sâ'ib al-Kalbiy (w. 204 H), misalnya, dilaporkan telah menulis karya *Akhbâr al-Buldân*, *Kitâb al-Aqâlîm*, *al-Buldân al-Kabîr*, *al-Buldân al-Saghîr*, dan *Kitâb al-Istiqâq Asmâ' al-Buldân*.[353] Jadi, kalaupun ada pengaruh karya *thabaqât iqlîmiyyah* itu, barangkali muncul lebih belakangan.

'Abd al-Lathîf Syarârah menilai bahwa terjadi perkembangan secara perlahan dari perhatian terhadap biografi individu-individu ataupun biografi menurut lapisan generasi (*thabaqât*), silsilah keluarga, kesamaan profesi atau sifat—yang menekankan soal waktu dan tempat—menuju kepada penyusunan karya-karya spesialis tentang negeri-negari (*buldân*).[354] Dalam konteks ini Syarârah memang tidak secara tegas menyatakan bahwa studi mengenai negeri-negeri (*buldân*) merupakan kesinambungan dari studi biografis, namun setidaknya dapat dipahami bahwa

[353] Faruqi, *Muslim Historiography*, h. 74-75; al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, jilid I, h. 156.

[354] 'Abd al-Lathîf Syarârah, *al-Fikr al-Târîkhiy fî al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Andalus, 1983), h. 60.

munculnya karya geografis mempunyai hubungan yang erat dengan karya biografis.

Gibb menilai bahwa lahirnya karya-karya geografi seperti disebutkan di atas telah dipengaruhi oleh kebudayaan Yunani yang menyusup ke dalam semua cabang ilmu pengetahuan Islam selama abad II H dan III H.[355] Rosenthal juga mengklaim bahwa para ahli sejarah dan geografi, seperti al-Ya'qûbiy dan al-Mas'ûdiy, banyak diilhami oleh pengetahuan geografi Yunani.[356] Tar<u>h</u>îniy juga mengakui pengaruh karya-karya geografi Yunani terhadap para ahli geografi Arab sebelum abad IV H.[357] Sementara itu, al-Sharqawi menilai bahwa studi geografi telah mendapatkan perhatian dari sebagian sarjana muslim berkat perluasan geografis yang dialami dinasti-dinasti Islam ketika itu, di samping juga penerjemahan karya-karya Yunani, khususnya mengenai geografi.[358]

Namun demikian, menurut Ismâ'îl Kâsyif, sebelum mendapatkan pengaruh dari ilmu pengetahuan Yunani, umat Islam telah menunjukkan perhatian terhadap geografi. Di antara faktor utama yang mendorong mereka mempelajari geografi adalah untuk mendapatkan pengetahuan tentang negeri-negeri yang telah ditaklukkan oleh bangsa Arab selama periode *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* dan Dinasti Umayyah. Pengetahuan itu dibutuhkan untuk mengatur urusan pajak dan upeti. Pendorong lainnya adalah karena umat Islam terbiasa melakukan pengembaraan ke berbagai belahan dunia Islam untuk mencari ilmu, menghimpun hadis, mengumpulkan informasi sastra dan sejarah, atau lainnya. Demikian pula, ketertarikan kaum muslimin terhadap geografi karena didorong oleh kepentingan untuk mengetahui jalur menuju Makkah dalam rangka ibadah haji.

355 Gibb, *Civilization of Islam*, h. 118.

356 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 109-110.

357 Tar<u>h</u>îniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 170.

358 al-Sharqawi, *Filsafat Kebudayaan Islam*, h. 290.

Perhatian bangsa Arab terhadap dunia perdagangan juga telah mendorong mereka untuk mempelajari geografi. Sejak lama bangsa Arab diketahui mempunyai hubungan niaga yang luas antara Timur dan Barat. Negeri Yaman telah lama dikenal di dunia perdagangan, sementara penduduk Hijaz terkenal sebagai pedagang Arab.[359]

Lebih jauh, pengaruh karya-karya *asmâ' al-rijâl* terhadap perkembangan historiografi Islam tentu bukan hanya untuk karya-karya *thabaqât* ahli hadis seperti yang telah diuraikan. Demikian pula, pengaruh karya-karya *asmâ' al-rijâl* tidak hanya terbatas pada karya-karya sejarah lokal (*al-târîkh al-ma<u>h</u>alliy*) seperti yang baru saja dijelaskan ataupun karya-karya sejarah umum yang disusun secara kronologis, seperti *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk* karya al-Thabariy, *al-Kâmil fî al-Târîkh* karya Ibn al-Atsîr, dan *al-Bidâyah wa al-Nihâyah* karya Ibn Katsîr, tetapi yang lebih nyata justru ditemukan pada karya-karya sejarah yang berbentuk biografi (*thabaqât* dan yang sejenisnya).[360] Karya-karya *asmâ' al-rijâl* umumnya mencakup beberapa hal: (1) kronologi (penyebutan waktu kejadian secara berurutan); (2) biografi; dan (3) penilaian terhadap para periwayat hadis, tingkatan tertentu para periwayat, atau berbagai aspek dalam kehidupan mereka membantu dalam menentukan identitas, kebenaran, dan keabsahan mereka.[361] Karya-karya biografis (*asmâ' al-rijâl*) dengan cakupan yang lebih luas ini bagaimanapun telah ikut mendorong pertumbuhan

[359] Kâsyif, *Mashâdir al-Târîkh al-Islâmiy*, h. 38.

[360] Karya-karya sejarah lokal (*al-târîkh al-ma<u>h</u>alliy*) yang telah disebutkan pada dasarnya ada sebagian yang sekaligus merupakan karya biografis. Misalnya *Târîkh al-Mûshil* karya Abû Zakariyâ Yazîd ibn Mu<u>h</u>ammad ibn Ayyâs al-Azdiy (w. 334 H); *Târîkh Wâsith* karya Ba<u>h</u>syal al-Wâsithiy (w. 292 H), *Târîkh Hirâh* karya Ibn Yâsîn (w. 334 H), *Târîkh Ashbahân* karya Abû al-Nu'aim (w. 430 H), *Târîkh Baghdâd* karya al-Khathîb al-Baghdâdiy (w. 463 H), dan *Târîkh Damsyiq* karya Abû al-Qâsim 'Aliy ibn al-<u>H</u>asan ibn 'Asâkir (w. 571 H), menyajikan biografi para tokoh ahli hadis atau tokoh lainnya dari tiap-tiap kota tersebut. Lihat al-Zahrâniy, *'Ilm al-Rijâl*, h. 174-177; Umar, *Historiografi Islam*, h. 106.

[361] Shiddiqi, "The Sciences and Critique of Hadîth", h. 73-75.

literatur biografis dalam bahasa Arab secara umum.[362] Sejauh ini, telah disusun karya-karya biografis dalam bahasa Arab tentang penyair, ahli tata bahasa, ahli musik, artis, penari ulung, ahli kaligrafi, pengukir, ahli fisika, ahli kimia, ahli nujum, ahli mantra, ahli nasab, ahli sejarah, bangsawan, dokter, filosof, sufi, biarawan dan ahli mistik, imam, ahli hukum, hakim-hakim, qari dan penghafal al-Qur'an, guru, penulis buku, pemberani, saudagar, orang kaya, pengemis, perampok tingkat tinggi, orang kikir dan tamak, orang Badui, orang cacat, orang idiot, dan kelas-kelas manusia lainnya.[363]

Karya-karya sejarah dalam bentuk biografi tersebut muncul dengan judul-judul yang beragam, seperti *thabaqât*, *siyar*, *tarâjim*, dan *mu'jam*, yang semuanya mempunyai arti serupa, yakni kumpulan biografi.[364] Namun demikian, dilihat dari metode penyusunannya, antara satu jenis karya dengan karya lainnya mungkin saja berbeda. Jenis karya *thabaqât* (bentuk tunggalnya *thabaqah*), misalnya, disusun berdasarkan pelapisan generasi, kemudian bisa disusul dengan urutan tempat, huruf abjad Arab, dan lainnya. Sementara jenis kitab *mu'jam* (bentuk jamaknya *ma'âjim*) umumnya disusun berdasarkan urutan huruf *mu'jam* (abjad Arab). Sedangkan metode penyusunan karya *tarâjim* (bentuk tunggalnya *tarjamah*) dan *siyar* (bentuk tunggalnya *sîrah*) lebih umum dibanding *thabaqât* atau *mu'jam*, karena bisa berdasarkan pelapisan generasi, urutan huruf abjad, dan lainnya.[365]

Penulisan karya-karya sejarah dalam jenis *thabaqât* tampaknya mendahului karya-karya sejarah umum atau universal (*al-târîkh al-*

---

362 Shiddiqi, "The Sciences and Critique of Hadîth", h. 77.

363 al-Sakhâwiy, *al-I'lân bi al-Taubîkh*, h. 150-214; Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 389-391; Shiddiqi, "The Sciences and Critique of Hadîth", h. 77; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 109; Umar, *Historiografi Islam*, h. 233-235.

364 Yatim, "Pengantar", dalam Abdullah, *Historiografi Islam*, h. xi; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 203.

365 Lihat kembali pembahasan dalam Bab II, terutama pada bagian Bentuk-bentuk Dasar Historiografi Islam.

'âlamiyyah), namun lebih belakangan dibandingkan karya-karya *sîrah* atau *maghâziy*. Jenis *thabaqât* ini telah berkembang sejak awal penulisan sejarah Islam dan terus bertahan sampai sekarang. Semula penulisan *thabaqât* lebih banyak merujuk pada generasi para periwayat hadis, tetapi kemudian meluas sehingga meliputi para ahli di bidang lainnya.[366] Bahkan, karya *thabaqât* tentang para ahli hadis pada dasarnya dapat dianggap sebagai bagian dari karya sejarah. Badri Yatim telah membagi karya sejarah dalam jenis *thabaqât* menjadi empat bagian: (1) *thabaqât* (kumpulan biografi) sahabat; (2) *thabaqât al-muhadditsîn* (biografi para periwayat hadis); (3) biografi para penguasa dan pejabat pemerintah; dan (4) biografi para ilmuwan dan pemikir muslim.[367] Jika pembagian ini diterima, maka *thabaqât* ahli hadis termasuk salah satu bagian dari karya sejarah dalam jenis *thabaqât*.

Thabaqât sahabat berisikan biografi para sahabat, terutama yang menonjol dan berhasil dalam menjalankan kepemimpinan. Penulisan *thabaqât* seperti ini dibutuhkan sebagai petunjuk dalam menjalankan organisasi sosial Islam.[368] Ada sejumlah karya historiografi Islam yang telah memuat biografi para sahabat. Di antara karya-karya dimaksud yang terpenting adalah: *al-Shahâbah* karya Abû 'Ubaidah Ma'mar ibn al-Matsaniy (w. 208 H), *al-Shahâbah* karya 'Abd al-Rahmân ibn Ibrâhîm al-Dimasyqiy (w. 245 H), *al-Shahâbah* karya Abû Zur'ah al-Râziy (w. 264 H), *al-Shahâbah* karya Ahmad ibn Yasâr al-Marûziy (w. 268 H), *al-Shahâbah* karya Abû Bakr Ahmad ibn 'Abdillâh (w. 270 H), *al-Shahâbah* karya Abû Hâtim al-Râziy (w. 277 H), *al-Shahâbah* karya Abû Ja'far Muhammad ibn 'Abdillâh al-Hadlramiy (w. 297 H), *al-Shahâbah* karya Abû Manshûr Muhammad ibn Sa'ad al-Bâwardiy (w. 301 H), *al-Shahâbah* karya Abû Muhammad 'Abdillâh ibn Ahmad al-Ahwâziy (w. 306 H), *al-Shahâbah* karya Abû Bakr 'Abdillâh ibn

[366] I. H. Qureshi, "Historiography", dalam M. M. Syarif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, (Pakistan: Royal Book Company, 1983), vol. II, h. 1213.

[367] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 203-208.

[368] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 203-204.

Abî Dâwud al-Sijistâniy (w. 316 H), *al-Shahâbah* karya Abû Ja'far Muhammad ibn 'Amr al-'Uqailiy (w. 322 H), *al-Shahâbah* karya Abû al-'Abbâs Muhammad ibn 'Abd al-Rahmân al-Daghwaliy (w. 325 H), *al-Shahâbah* karya Abû Ahmad Muhammad ibn Ahmad al-'Assâl (w. 349 H), *al-Shahâbah* karya Ibn Hibbân (w. 354 H), dan *al-Shahâbah* karya 'Umar ibn Ahmad ibn Syâhîn (w. 385 H).[369]

Selain itu, ada juga kitab *Ma'rifat Man Nazala al-Shahâbah min Sâ'ir al-Buldân* karya 'Aliy ibn al-Madîniy (w. 222 H), *al-Thabaqât al-Kubrâ* karya Ibn Sa'ad (w. 230 H), *al-Thabaqât* karya Khalîfah ibn Khayyâth (w. 240 H), *Târîkh al-Shahâbah* dan *al-Târîkh al-Kabîr* al-Bukhâriy (w. 256 H), *al-Ma'rifat wa al-Târîkh* karya Ya'qûb ibn Sufyân al-Fasawiy (w. 277 H), *Tasmiyat Ashâb Rasûlillâh* karya al-Tirmidziy (w. 279 H), *al-Târîkh* karya Abû Bakr ibn Abî Khaitsamah (w. 279 H), *Dzail al-Mudzayyal min Târîkh al-Shahâbat wa al-Tâbi'în* karya al-Thabariy (w. 310 H), *Asmâ' al-Shahâbah* karya Abû Bakr Ahmad ibn Ibrâhîm al-Ismâ'îliy (w. 371 H), *Ma'rifat al-Shahâbah* karya Abû Ahmad al-Hasan ibn 'Abdillâh al-'Askariy (w. 382 H), *Ma'rifat al-Shahâbah* karya Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ishâq al-Asbahâniy (w. 395 H), *Ma'rifat al-Shahâbah* karya Ahmad ibn 'Aliy al-Hamdâniy al-Syâfi'iy (w. 398 H), *Ma'rifat al-Shahâbah* karya Abû Nu'aim al-Ashbahâniy (w. 430 H), *Ma'rifat al-Shahâbah* karya Abû al-'Abbâs Ja'far ibn Muhammad al-Mustaghfiriy (w. 432 H), *al-Istî'âb fî Ma'rifat al-Ashhâb* karya Ibn 'Abd al-Barr (w. 468 H), *Usud al-Ghâbah fî Ma 'rifat al-Shahâbah* karya Ibn al-Atsîr (w. 630 H), *al-Ishâbah fî Tamyîz al-Shahâbah* karya Ibn Hajar al-'Asqalâniy (w. 773 H).[370]

Sementara tentang *thabaqât* (biografi) para ahli hadis sudah banyak dikupas pada bagian sebelumnya dan karenanya tidak akan dibahas lagi di sini. Selanjutnya, yang masih perlu dikaji adalah *thabaqât* (biografi) para penguasa dan pejabat pemerintah.

[369] al-Zahrâniy, *'Ilm al-Rijâl*, h. 98-102.

[370] al-Zahrâniy, *'Ilm al-Rijâl*, h. 102-104; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 204-205.

Penyusunan *thabaqât* ini boleh jadi muncul setelah berkembangnya penulisan *thabaqât* para sahabat dan *thabaqât* para ahli hadis. Di antara karya-karya *thabaqât* yang menghimpun biografi para penguasa dan pejabat pemerintah adalah: *Târîkh al-Khulafâ'* karya al-Suyûthiy (w. 991 H), *Wuzarâ' al-Khulafâ' al-Fâthimiyyîn* karya 'Aliy ibn Munjib al-Shair (w. 542 H), *al-Tâj* karya Ibrâhîm al-Shâbiy (w. 384 H), dan *Kitâb al-Wuzarâ'* karya Hilâl al-Shâbiy (w. 448 H).[371]

Thabaqât (biografi) lainnya adalah tentang para ilmuwan dan pemikir muslim. Penulisan biografi para ilmuwan telah dimulai pada penghujung abad III H dan semakin berkembang pada abad-abad berikutnya. Corak penulisan biografi ini meliputi hampir setiap bidang ilmu, terutama dalam bidang ilmu keagamaan dan biografi para pemikir aliran teologi serta mazhab fikih.[372] Kumpulan biografi para ilmuwan itu ada yang menyajikan biografi para ahli fikih pada umumnya (*thabaqât al-fuqahâ'*), ada juga yang mengajukan biografi para ahli fikih dari mazhab tertentu saja. Selain itu, ada pula kumpulan biografi para ahli qiraah (*thabaqât al-qurrâ'*), kumpulan biografi para penghafal al-Qur'an (*thabaqât al-huffâzh*), kumpulan biografi para ahli nahu (*thabaqât al-nuhât*), kumpulan biografi para ahli bahasa (*thabaqât al-lughawiyyîn*), kumpulan biografi para ahli syair (*thabaqât al-syu'arâ'*), kumpulan biografi para hakim (*thabaqât al-qudlât*), kumpulan biografi para dokter (*thabaqât al-athibbâ'*), serta lainnya.[373]

Sejauh ini, sudah disusun banyak karya tentang *thabaqât* para ilmuwan dan pemikir muslim. Di antaranya adalah: (1) *thabaqât* para ahli fikih, misalnya *Thabaqât al-Fuqahâ'* karya Abû Ishâq al-Syîrâziy (476 H);[374] (2) *thabaqât* para kadi atau hakim, misalnya

[371] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 208.

[372] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 209.

[373] Yatim, *Historiografi Islam*, h. 209.

[374] Abû Ishâq al-Syîrâziy, *Thabaqât al-Fuqahâ'*, (Beirut: Dâr al-Qalam, t.th.). Lihat pula Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 94-95; Umar, *Historiografi Islam*, h. 51.

Târîkh Qudlât al-Andalus karya Ibn al-Hasan al-Nabâhiy al-Andalusiy (w. 793 H),[375] *Târîkh Qudlât Qurthubah* karya Muhammad ibn Hâris al-Khasyniy (w. 361 H);[376] (3) *thabaqât* para ahli fikih mazhab tertentu, misalnya *Thabaqât al-Syâfi'iyyah* karya 'Abd al-Rahîm al-Asnawiy (w. 772 H),[377] *Thabaqât al-Syâfi'iyyah* karya Abû Bakr ibn Hidâyatillâh al-Husainiy (w. 1014 H),[378] *Thabaqât al-Syâfi'iyyah al-Kubrâ* karya Tâj al-Dîn al-Subkiy (w. 771 H),[379] *Thabaqât al-Hanâbilah* karya Muhammad ibn Abî Ya'lâ al-Farrâ' (w. 526 H);[380] (4) *thabaqât* para ahli tasawuf, misalnya *Thabaqât al-Shûfiyyah* karya Muhammad ibn al-Husain al-Sulamiy (w. 412 H),[381] *Hilyat al-Auliyâ' wa Thabaqât al-Ashfiyâ'* karya Abû Na'îm al-Ashfahâniy (w. 430 H),[382] *Thabaqât al-Auliyâ'* karya 'Umar ibn 'Aliy al-Mishriy (w. 804 H);[383] (5) *thabaqât* para ahli tafsir dan penghafal al-Qur'an, misalnya *Thabaqât al-Mufassirîn* karya al-Suyûthiy (w. 911 H),[384] *Thabaqât al-Mufassirîn* karya

---

375 Ibn al-Hasan al-Nabâhiy al-Andalusiy, *Târîkh Qudlât al-Andalus*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H/1995 M).

376 Yatim, *Historiografi Islam*, h. 208.

377 'Abd al-Rahîm al-Asnawiy, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407 H/1987 M).

378 Abû Bakr ibn Hidâyatillâh al-Husainiy, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah*, (Beirut: Dâr al-Qalam, t.th.).

379 Tâj al-Dîn ibn Nashr 'Abd al-Wahhâb ibn 'Aliy ibn 'Abd al-Kâfiy al-Subkiy, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah al-Kubrâ*, (t.t.: 'Îsâ al-Bâbiy al-Halabiy, 1384 H/1964 H).

380 Abû al-Husain Muhammad ibn Abî Ya'lâ al-Farrâ' al-Baghdâdiy al-Hanbaliy, *Thabaqât al-Hanâbilah*, (Saudi Arabia: al-Mamlakat al-'Arabiyyat al-Sa'ûdiyyah, 1419 H/1999 M).

381 Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamiy, *Thabaqât al-Shûfiyyah*, (t.t.: Mathâbi' al-Syu'ab, 1380 H). Lihat pula Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 144; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 209.

382 al-Ashfahâniy, *Hilyat al-Auliyâ'*, jilid I-X.

383 Sirâj al-Dîn Abî Hafsh 'Umar ibn 'Aliy ibn Ahmad al-Mishriy, *Thabaqât al-Auliyâ'*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H/1998 M).

384 Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân ibn Abî Bakr al-Suyûthiy, *Thabaqât al-Mufassirîn*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H/1983 M).

Muẖammad ibn 'Aliy al-Dâwudiy (w. 945 H),[385] *Thabaqât al-H̱uffaẕh* karya al-Suyûthiy (w. 911 H);[386] (6) *thabaqât* para ahli syair, misalnya *Thabaqât al-Syu'arâ'* karya Muẖammad ibn Salâm al-Jumahiy (w. 231 H),[387] *Thabaqât al-Syu'arâ'* karya Ibn al-Mu'taz (w. 296 H);[388] (7) *thabaqât* para ahli nahu, misalnya *Thabaqât al-Naẖwiyyîn* karya al-Zubairiy,[389] *Bughyaṯ al-Wu'ât fî Thabaqât al-Lughawiyyîn wa al-Nuẖât* karya al-Suyûthiy (w. 911 H);[390] dan (8) *thabaqât* para dokter, misalnya *'Uyûn al-Anbâ' fî Thabaqât al-Athibbâ'* karya Ibn Abî Ushaibi'ah (w. 667 H),[391] *Thabaqât al-Athibbâ'* karya Ibn Juljul.[392]

Karya historiografi Islam sejenis *thabaqât* yang ditulis dengan mengikuti urutan huruf abjad Arab adalah kitab *mu'jam*. Sebagaimana karya *thabaqât*, kitab *mu'jam* juga menyajikan biografi para ahli hadis, ilmuwan, dan tokoh lainnya. Di antara karya biografis yang ditulis sesuai dengan urutan huruf abjad adalah: (1) biografi para ahli hadis, misalnya *Mu'jam Syuyûkh al-Dzahabiy* karya al-Dzahabiy (w. 748 H),[393] *al-Mu'jam al-Mukhtashsh* karya al-Dzahabiy,[394] *al-Mu'jam al-Kabîr* karya al-Dzahabiy,[395] *al-Mu'jam al-*

---

385 Muẖammad ibn 'Aliy ibn Aẖmad al-Dâwudiy, *Thabaqât al-Mufassirîn*, (Kairo: Maktabaṯ al-Wahbah, 1392 H/1972 M).

386 Jalâl al-Dîn 'Abd al-Raẖmân ibn Abî Bakr al-Suyûthiy, *Thabaqât al-H̱uffâẕh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1414 H/1994 M).

387 Muẖammad ibn Salâm al-Jumahiy, *Thabaqât al-Syu'arâ'*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1402 H/1982 M); Muẖammad ibn Salâm al-Jumahiy, *Thabaqât Fuẖûl al-Syu'arâ'*, (Jedah: Dâr al-Madaniy, t.th.).

388 Ibn al-Mu'taz, *Thabaqât al-Syu'arâ'*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.).

389 Muẖammad Aẖmad Tarẖîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 144.

390 Jalâl al-Dîn 'Abd al-Raẖmân ibn Abî Bakr al-Suyûthiy, *Bughyaṯ al-Wu'ât fî Thabaqât al-Lughawiyyîn wa al-Nuẖât*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1399 H/1979 M).

391 Tarẖîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 144; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 210.

392 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 94; Umar, *Historiografi Islam*, h. 50.

393 Muẖammad ibn Aẖmad ibn 'Utsmân al-Dzahabiy, *Mu'jam Suyûkh al-Dzahabiy*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1310 H/1990 M).

394 Muẖammad ibn Aẖmad ibn 'Utsmân al-Dzahabiy, *Mu'jam al-Mukhtashsh*, (Thaif: Maktabaṯ al-Shiddiq, 1408 H/1988 M).

395 Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid II, h. 598.

Shaghîr karya al-Dzahabiy;[396] (2) biografi para ilmuwan, misalnya *Mu'jam al-Udabâ'* karya Yâqût al-Hamawiy (w. 626 H),[397] *Mu'jam al-Syu'arâ'* karya Muhammad ibn 'Imrân al-Murzibâniy (w. 384 H);[398] dan (3) biografi para tokoh lainnya, misalnya *Mu'jam al-Niswân* karya 'Aliy ibn 'Asâkir.[399]

Selain *thabaqât* dan *mu'jam*, karya historiografi Islam yang menghimpun biografi para tokoh ada juga yang disebut dengan *siyar* (bentuk tunggalnya *sîrah*). Karya biografi ini pun menghimpun berbagai tokoh, seperti para sahabat, para ahli zuhud dan ahli ibadah, para penguasa, atau tokoh-tokoh yang lebih luas. Jika dalam judulnya menggunakan nama *sîrah,* maka biasanya menghimpun biografi perseorangan, tetapi terkadang juga memuat biografi beberapa tokoh. Sudah banyak karya biografis yang ditulis dengan menggunakan judul *siyar* atau *sîrah*. Di antara karya-karya itu adalah: *al-Siyar al-Kabîr* dan *al-Siyar al-Shaghîr* karya Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibaniy (w. 179 H), *Siyar al-Mulûk* karya Nizhâm al-Muluk Hasan al-Wazîr (485 H), *Siyar al-Khilâfah* karya Ya'qûb ibn Sulaimân al-Isfirâyiniy (w. 488 H), *Siyar al-'Ubbâd wa Siyar al-Zuhhâd* karya Ibrâhîm ibn Khausyanâm al-Bâkûhiy (w. 685 H), *Siyar al-Shahâbat wa al-Zuhhâd wa al-'Ulamâ' al-'Ubbâd* karya 'Abd al-Salâm al-Khawârizmiy,[400] dan *Siyar A'lâm al-Nubalâ'* karya al-Dzahabiy (w. 748 H).[401] Selain itu, juga kitab *Sîrat (Ahmad) ibn Thûlun* karya Ahmad ibn Yûsuf ibn al-Dâyah (w. 334 H), *Sîrat al-Asrâf* karya Mahmûd ibn Ahmad al-'Ainiy (w. 855 H), *Sîrat al-Khulafâ'* karya Muhammad ibn

[396] Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid II, h. 598.

[397] Abû 'Abdillâh Yâqût ibn 'Abdillâh al-Rûmiy al-Hamawiy, *Mu'jam al-Udabâ' au Irsyâd al-Arîb ila Ma'rifat al-Adîb*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H/1991 M).

[398] Abû 'Ubaidillâh Muhammad ibn 'Imrân al-Murzibâniy *Mu 'jam al-Syu'arâ'*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1402 H/1982 M).

[399] Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid II, h. 598.

[400] Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid II, h. 51-55.

[401] al-Dzahabiy, *Siyar A'lâm*, juz I-XXXIII.

Zakariyâ al-Râziy, *Sîra<u>t</u> Shalâ<u>h</u> al-Dîn* karya Abû al-'Azîz ibn Syadâd al-Asadiy al-Syâfi'iy (w. 632 H), *Sîra<u>t</u> al-Zhâhir Baibars* karya Mu<u>h</u>ammad ibn 'Aliy al-<u>H</u>alabiy (w. 684 H), *Sîra<u>t</u> al-'Umarain* karya Ibn al-Jauziy (w. 597 H), dan *Sîra<u>t</u> al-Mulûk* karya 'Abd al-Malik ibn Manshûr al-Tsa'aliy (w. 430 H).[402]

Jenis karya biografis lainnya adalah *tarâjim* (bentuk tunggalnya *tarjamah*). Karya *tarâjim* biasanya memuat biografi para ahli hadis, ahli fikih, atau tokoh-tokoh yang lebih umum. Karya biografi ini dapat pula menyajikan biografi satu dua tokoh saja. Setidaknya ada beberapa karya biografis yang disusun dengan menggunakan judul *tarajim* atau *tarjamah*. Di antaranya adalah: *Tarâjim al-Syuyûkh* karya al-<u>H</u>âkim (w. 405 H), *al-Tarâjim al-Sunniyyah fî Thabaqât al-<u>H</u>anafiyyah* karya 'Abd al-Qâdir al-Mishriy al-<u>H</u>anafiy (w. 1005 H), *Tarâjim al-A'âjim* karya Mu<u>h</u>ammad ibn Abî al-Qâsim al-Khawârizmiy (w. 562 H), *Tarjama<u>t</u> al-Silafiy* karya Mu<u>h</u>ammad ibn A<u>h</u>mad al-Abyûradiy (w. 507 H), *Tarjama<u>t</u> al-Balqîniy* karya A<u>h</u>mad ibn 'Abd al-Ra<u>h</u>mân al-Balqîniy (w. 824 H), *Tarjama<u>t</u> al-Jalâl al-Balqîniy* karya Shâli<u>h</u> al-Balqîniy (w. 864 H), dan *Tarjama<u>t</u> al-Nawâwiy wa al-Balqîniy* karya al-Suyûthiy (w. 911 H).[403]

Berdasarkan penelusuran di muka, maka terlihat bahwa metode penyusunan karya-karya *asmâ' al-rijâl* (*thabaqât* dan karya-karya sejenis mengenai biografi para periwayat hadis) secara nyata telah memberikan kontribusi terhadap penulisan sejarah Islam, baik yang berbentuk kronologis (*<u>h</u>auliyyât*) ataupun tematik (*maudlû'iyyât*). Namun, yang kemudian masih perlu dipertanyakan adalah bagaimana kontribusi metodologis penulisan hadis terhadap penulisan sejarah Islam dalam bentuk *khabar*. Untuk menjawab pertanyaan itu secara akurat masih diperlukan suatu pelacakan yang lebih mendalam. Secara umum, dilihat dari segi semantik, term *khabar* dan hadis mempunyai arti yang sama, yaitu "berita" atau "cerita". Sehingga oleh sejumlah kalangan kedua

[402] Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid II, h. 51-55.

[403] Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid I, h. 332-334.

term itu dianggap sinonim (*murâdif*). Sementara secara terminologis, kalangan ahli hadis mengartikan hadis dan *khabar* sebagai "suatu yang disandarkan kepada Nabi saw., baik berupa perkataan, perbuatan, keputusan, maupun penampilan fisik dan budi pekerti." Atau terkadang juga mencakup suatu yang disandarkan kepada sahabat dan tabiin.[404] Kalangan ahli sejarah, di sisi lain, mengartikan *khabar* secara lebih umum yang bukan hanya mencakup cerita-cerita tentang diri Nabi saw., para sahabat atau tabiin, tetapi juga memasukkan tokoh-tokoh lainnya.[405]

Lebih lanjut, *khabar* menurut ahli historiografi Islam mempunyai ciri-ciri khusus yang meliputi: (1) antara peristiwa yang satu dengan peristiwa yang lain tidak ada hubungan sebab akibat, masing-masing berdiri sendiri; (2) peristiwa itu ditulis dalam sebuah cerita yang biasanya dalam bentuk dialog antara pelaku peristiwa; dan (3) dalam menceritakan peristiwa-peristiwa itu umumnya diselang-selingi dengan syair yang seringkali digunakan sebagai penguat kandungan *khabar*.[406] Begitupun hadis mempunyai beberapa ciri khas yang tidak jauh berbeda dengan *khabar*, di antaranya adalah: (1) antara riwayat yang satu dengan riwayat lainnya tidak ada hubungan sebab akibat. Tiap-tiap riwayat sudah melengkapi dirinya sendiri dan kalaupun riwayat-riwayat itu dikumpulkan tidak ada kekhawatiran akan bercampur satu sama lain; (2) riwayat-riwayat itu biasanya menyajikan laporan yang bersifat umum dan tidak memberikan gambaran yang lebih rinci, sehingga tulisan-tulisan hadis tidak dapat memberikan gambaran yang utuh terhadap peristiwa yang terjadi; dan (3) riwayat-riwayat itu ditulis dalam bentuk kisah (cerita) dan terkadang juga mengambil bentuk dialog, misalnya hadis-hadis Nabi saw. yang muncul karena suatu pertanyaan dari para

---

404 'Itr, *Manhaj al-Naqd*, h. 26-27; al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 26-28.

405 Umar, *Historiografi Islam,* h. 29-33.

406 Rosenthal, *Muslim Historiography*, h. 66; Umar, *Historiografi Islam,* h. 29.

sahabat.[407] Hanya saja, berbeda dengan *khabar*, dalam pelaporan hadis biasanya tidak diselang-selingi dengan syair yang digunakan sebagai penguat kandungan hadis itu.

Dari beberapa ciri khas yang telah disebutkan dapat diketahui bahwa memang ada kemiripan antara bentuk *khabar* dan hadis. Namun, kemiripan antara kedua bentuk itu tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa ada pengaruh hadis terhadap *khabar* atau bisa jadi sebaliknya. Bagaimanapun *khabar* sudah cukup berakar jauh sebelum Islam. Bentuk *khabar* adalah kelanjutan alamiah dari kisah-kisah perang antar kabilah-kabilah Arab (*ayyâm al-'Arab*).[408] Jika begitu, dilihat dari akar sejarahnya, bentuk *khabar* telah mendahului hadis. Akan tetapi, patut dicatat bahwa masa pra-Islam tidak meninggalkan literatur tertulis cukup berarti, karena masa itu merupakan zaman kebudayaan lisan.[409] Islamlah yang memberikan kesadaran sejarah baru kepada bangsa Arab. Generasi muslim awal, didorong semangat keagamaan dan kesalehan, mengumpulkan riwayat dan laporan tentang kehidupan Nabi saw. dan perjuangannya dalam menyampaikan Islam. Riwayat-riwayat tentang apa yang dikatakan dan dikerjakan Nabi saw. sepanjang misi sucinya akhirnya dikumpulkan dan

---

[407] Lihat al-'Umariy, *Madinan Society*, vol I, h. 26; vol. II, h. 1; Azami, *Dirâsât fî al-Hadîts*, juz II, h. 397; Syamsul Anwar, "Paradigma Pemikiran Hadis Modern", dalam Hamim Ilyas dan Suryadi (ed.), *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h. 157.

[408] Tarhîniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 131.

[409] Azra, *Historiografi Islam*, h. 28; Azra, "Peranan Hadis", h. 42. Bangsa Arab sebelum atau bahkan pada awal Islam tidak menulis sejarah. Persitiwa-peristiwa sejarah disimpan dalam ingatan mereka, bukan hanya karena mereka buta aksara, tetapi juga beranggapan bahwa kemampunan mengingat lebih terhormat. Semua peristiwa sejarah diingat dan diceritakan berulang-ulang. Pada masa pra-Islam, belum dikenal apa yang dinamakan dengan tulisan sejarah dalam arti sebenarnya, termasuk di kalangan penduduk negeri yang dianggap sudah berperadaban dan cukup mempunyai perhatian terhadap upaya mempertahankan dan menulis tentang kehidupan dan kemajuan yang mereka capai. Negeri-negeri yang lebih maju seperti Yaman, kerajaan Hirah, dan kerajaan Ghassan juga tidak mewariskan tulisan-tulisan sejarah. Lihat Nashshâr, *al-Tadwîn al-Târîkhiy*, h. 5; Yatim, *Historiografi Islam*, h. 28.

disistematisasikan sebagai kumpulan hadis.[410] Atas dasar itu, tidak tertutup kemungkinan adanya pengaruh studi hadis terhadap penulisan sejarah Islam yang berbentuk *khabar*. Pengaruh paling nyata dari studi hadis terhadap penulisan *khabar* adalah dengan dicantumkannya sanad pada penulisan *khabar* tersebut.[411] Penyebutan sanad ini dalam periwayatan dan penulisan *khabar* pada kenyataannya bukan hanya dilakukan oleh para sejarawan muslim dari aliran Madinah yang mayoritasnya memang ahli hadis, tetapi juga ditempuh oleh para sejarawan muslim dari aliran Irak.[412] Sampai di sini, dapat dikatakan bahwa bentuk *khabar* telah dipengaruhi oleh studi *ayyâm* dan hadis. Historiografi awal Islam pada dasarnya memang bersumber dari dua perspektif ini: *pertama*, perspektif Islami, yang muncul di kalangan ahli hadis; dan *kedua*, perspektif kekabilahan atau *ayyâm*.[413]

Pengaruh studi hadis terhadap penulisan sejarah (historiografi) Islam tentu tidak hanya terbatas untuk karya-karya biografis (*asmâ' al-rijâl*). Metode penyusunan karya kompilasi hadis (*manhaj tadwîn wa al-tashnîf*) pun sedikit banyak telah memberikan kontribusi terhadap metode penyusunan karya-karya historiografi Islam, baik yang berbentuk tematik maupun kronologis. Setidaknya, menurut Abdul Ghani Abdullah, para ahli sejarah telah mengumpulkan dan menyusun riwayat-riwayat secara tematik dalam bentuk risalah-risalah atau buku-buku sebagaimana sistematika kitab-kitab hadis.[414] Hanya sayangnya, Abdullah tidak menjelaskan lebih jauh bagaimana sistematika buku-buku sejarah dan kitab-kitab hadis itu. Barangkali tidak terlalu mengherankan

---

410 Azra, *Historiografi Islam*, h. 28; Azyumardi Azra, "Peranan Hadis", h. 42.

411 Tar<u>h</u>îniy, *al-Mu'arrikhûn*, h. 131.

412 Yatim, *Historiografi Islam*, h. 73.

413 A. A. Duri, "Muslim Historiography of Iraqi School", dalam N. K. Singh dan A. Samiuddin (ed.), *Encyclopaedic Historiography of the Muslim World*, (Delhi: Global Vision Publishing House, 2003), vol. II, h. 690; Azra, *Historiografi Islam*, h. 28; Azra, "Peranan Hadis", h. 42-43.

414 Abdullah, *Historiografi Islam*, h. 16.

jika sistematika buku-buku sejarah mengikuti sistematika kitab-kitab hadis, karena pada awalnya karya-karya sejarah, khususnya *sîrah* dan *maghâziy*, memang menyatu dengan kitab-kitab hadis. Maka ketika berhasil disusun risalah-risalah atau buku-buku sejarah tersendiri, sistematikanya tetap mengikuti kitab-kitab hadis. Namun lebih jauh, judul-judul topik yang termuat dalam sistematika buku-buku sejarah tidak persis sama dengan judul-judul topik yang ada dalam sistematika kitab-kitab hadis. Sejauh ini, sistematika kitab-kitab hadis sendiri, ada sebagian yang disusun berdasarkan klasifikasi bab-bab fikih, dan ada pula yang sistematikanya lebih luas, karena bukan hanya didasarkan pada klasifikasi bab-bab fikih, tetapi juga bab-bab akidah, tafsir, kesalehan, *sîrah* atau *maghâziy*, dan seterusnya. Selain itu, ada juga sebagian kitab hadis yang sistematikanya lebih sederhana, karena hanya mencakup satu tema tertentu saja. Sementara di sisi lain, sebagian buku sejarah ada yang memuat satu tema tertentu, seperti *sîrah* dan *maghâziy*, nasab, sejarah dinasti, *thabaqât* (kumpulan biografi), atau sejenisnya, dan ada pula buku sejarah yang sistematikanya lebih luas mencakup seluruh tema yang ada.

Lebih jauh, pengaruh itu dapat dilacak pada masing-masing metode penyusunan karya kompilasi hadis. Metode penyusunan kitab hadis yang paling awal, seperti *sha<u>h</u>îfah*, *risâlah*, dan *kitâb*, jelas memberikan pengaruh terhadap penyusunan literatur-literatur sejarah Islam awal dalam bentuk *maghâziy* atau *sîrah*. Metode *sha<u>h</u>îfah,* misalnya, telah diikuti oleh Abân ibn 'Utsmân dalam menyusun karya sejarahnya yang dikenal dengan sebutan *Shu<u>h</u>uf* Abân ibn 'Utsmân. Karya ini secara khusus memuat hadis-hadis tentang kehidupan Nabi saw. (*sîrah*) dan serangan militer yang dipimpin beliau (*maghâziy).*[415] Selain itu, metode penyusunan *risâlah* atau *kitâb*—yang hanya membahas satu topik tertentu, misalnya tentang akidah, hukum, kesalehan, etika makan dan

[415] Penjelasan tentang keberadaan *shu<u>h</u>uf* ini, lihat Abû Syuhbah, *al-Sîra<u>t</u> al-Nabawiyyah*, h. 24.

minum, tafsir, sejarah dan biografi, atau lainnya—bagaimanapun telah melapangkan jalan bagi munculnya suatu karya yang secara khusus berisi tentang sejarah dan biografi (*târîkh* dan *siyar*). Jika Zaid ibn Tsabit menyusun sebuah kompilasi hadis yang mencakup satu topik khusus tentang hukum waris *(kitâb al-farâ'idl),* maka Abân ibn 'Utsmân dan 'Urwah ibn al-Zubair menyusun kompilasi hadis yang secara khusus membahas tentang biografi dan serangan militer Nabi saw. (*kitâb siyar wa al-maghâziy*).

Metode penyusunan literatur hadis yang lebih sistematis dari fase *tashnîf* boleh jadi juga memberikan kontribusi terhadap metode penyusunan karya-karya historiografi Islam. Ambil contoh jenis kitab *musnad* yang metode penyusunanya berdasarkan tingkatan nama-nama (*thabaqât*) sahabat. Pembagian *thabaqât* sahabat sendiri, jika ditinjau dari perjumpaannya dengan Nabi saw., maka meraka hanya satu tingkatan (*thabaqah*) saja, tetapi jika ditinjau dari segi-segi yang lain, maka mereka terdiri atas beberapa *thabaqât*. Menurut al-Khathîb, tidaklah masuk akal jika seluruh sahabat ditempatkan hanya pada satu *thabaqah*. Hal demikian tidak mencerminkan neraca keadilan dan logika, dan itulah sebabnya generasi sahabat dibagi menjadi beberapa *thabaqât*.[416] Berdasarkan pembagian yang populer, generasi sahabat dibagi menjadi dua belas *thabaqât*: (1) para sahabat yang lebih dahulu masuk Islam di Makkah; (2) para sahabat yang masuk Islam sebelum adanya permusyawaratan orang-orang Quraisy di Dâr al-Nadwah untuk berbuat makar kepada Nabi saw.; (3) para sahabat yang hijrah ke Abisinia; (4) para sahabat yang menghadiri 'Aqabah I; (5) para sahabat yang menghadiri 'Aqabah II; (6) para pehijrah pertama yang menyusul Nabi saw. di Quba', sebelum sampai di Madinah; (7) para sahabat yang mengikuti perang Badar; (8) para sahabat yang berhijrah ke Madinah setelah perang Badar dan sebelum Hudaibiyah; (9) para sahabat yang menghadiri *Bai'at al-Ridlwân* di Hudaibiyah; (10) para sahabat yang hijrah

[416] al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts*, h. 389-390.

setelah peristiwa Hudaibiyah dan sebelum penaklukan Makkah; (11) para sahabat yang masuk Islam setelah penaklukan Makkah; (12) anak-anak yang melihat Nabi saw. pada saat penaklukan Makkah, haji wada', atau lainnya.[417] Pembagian *thabaqât* sahabat ini secara jelas telah menunjukkan urutan waktu (kronologi). Lebih jauh, tingkatan-tingkatan (*thabaqât*) sahabat yang terdapat dalam kitab-kitab *musnad* umumnya didasarkan pada awal masuknya Islam, kabilah, negeri, ataupun abjad Arab.[418] Misalnya dalam kitab *Musnad* karya A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal, nama-nama sahabat disusun berdasarkan urutan masuknya Islam berikut kedudukan mereka dalam agama.[419] Selain itu, terkadang juga berdasarkan urutan negeri, kabilah, atau lainnya.[420] Metode penyusunan atau pembagian *thabaqât* seperti ini lebih jauh juga ikut memberikan pengaruh terhadap penulisan karya-karya sejarah Islam, terutama yang didasarkan pada pembagian *thabaqât* dan metode kronologis, ataupun yang disusun berdasarkan kabilah-kabilah dan negeri-negeri tertentu. Hanya saja, pengaruh itu boleh jadi tidak cukup signifikan, karena pada dasarnya pembagian *thabaqât* telah lebih awal dijumpai dalam karya-karya biografis (*asmâ' al-rijâl*) yang, sebagaimana disinggung sebelumnya, mulai muncul sejak abad II H, sedangkan kitab-kitab *musnad* umumnya baru muncul sejak awal abad III H.[421]

Begitu pula halnya, metode *mu'jam* telah ikut memberikan kontribusi terhadap penulisan karya historiografi Islam. *Mu'jam* yang dari segi bahasa berarti "kamus", oleh kalangan ahli hadis dipahami sebagai metode penyusunan karya kompilasi hadis

---

[417] al-Khathîb, *Ushûl al-<u>H</u>adîts*, h. 390.

[418] al-Tha<u>hh</u>ân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 40; Ismail, *Pembahasan Kitab-kitab Hadis*, h. 13.

[419] al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnah*, h. 103.

[420] al-Tha<u>hh</u>ân, *Ushûl al-Takhrîj*, h. 43.

[421] Sampai sejauh ini, menurut M. Syuhudi Ismail, belum ada penelitian mendalam tentang kitab *musnad* yang lebih dahulu atau paling awal disusun. Lihat Ismail, *Pembahasan Kitab-kitab Hadis*, h. 14.

berdasarkan urutan nama-nama sahabat, guru, negeri, atau lainnya, dan biasanya disusunsun secara alfabetis, yakni berdasarkan urutan huruf abjad Arab. Di antara contoh karya kompilasi hadis yang disusun dengan menggunakan metode *mu'jam* adalah *al-Mu'jam al-Kabîr* karya al-Thabraniy (w. 360 H). Kitab ini telah disusun berdasarkan urutan nama-nama sahabat secara alfabetis, kecuali pada bagian awalnya dimulai dengan nama-nama sepuluh orang sahabat yang memperoleh kabar gembira akan masuk surga.[422] Karya sejenis lainnya adalah *al-Mu'jam al-Ausath* yang juga ditulis oleh al-Thabraniy. Kitab ini telah disusun berdasarkan urutan nama guru secara alfabetis.[423] Contoh berikutnya adalah kitab *Mu'jam al-Sha<u>h</u>âbah* yang ditulis oleh Abû Ya'lâ al-Mûshiliy (w. 307 H) dan juga A<u>h</u>mad ibn 'Aliy al-<u>H</u>amdâniy al-Syâfi'iy.[424] Kitab *Mu'jam al-Sha<u>h</u>âbah* ini pun disusun menurut urutan nama sahabat secara alfebetis. Kalau diamati, kitab-kitab *mu'jam* yang telah disebutkan secara keseluruhan adalah karya kompilasi hadis, bukan karya biografis. Di sisi lain, ada pula karya-karya biografis (*asmâ' al-rijâl*) yang disusun dengan menggunakan metode *mu'jam*. Misalnya *Mu'jam Syuyûkh al-Dzahabiy*, *al-Mu'jam al-al-Kabîr*, dan *al-Mu'jam al-Shaghîr* yang kesemuanya adalah karya al-Dzahabiy (w. 748 H). Namun, karya-karya biografis yang ditulis oleh al-Dzahabiy ini berasal dari abad yang lebih belakangan. Jauh sebelum itu, sebenarnya telah ada karya biografis (*asmâ' al-rijâl*) yang disusun berdasarkan urutan abjad. Misalnya *al-Târîkh al-Kabîr* yang ditulis oleh al-Bukhâriy (w.

422 Abû al-Qâsim Sulaimân ibn A<u>h</u>mad al-Thabrâniy, *al-Mu'jam al-Kabîr*, (Riyadl: Maktaba<u>t</u> al-Rusyd, t.th.), juz I, h. 51; al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnah*, h. 170.

423 Untuk lebih jelasnya, lihat Abû al-Qâsim Sulaimân ibn A<u>h</u>mad al-Thabrâniy, *al-Mu'jam al-Ausath*, (Kairo: Dâr al-<u>H</u>adîts, 1317 H/1996 M).

424 Ismail, *Pembahasan Kitab-kitab Hadis*, h. 15.

256 H),[425] meski judulnya tidak menggunakan nama *mu'jam*, tetapi *târîkh*.

Metode penyusunan kitab hadis berdasarkan urutan huruf *mu'jam* (abjad Arab) itu pada gilirannya memberikan pengaruh terhadap beberapa sejarawan dalam menuliskan karyanya. Namun demikian, seperti halnya kitab *musnad*, kontribusi metodologis penyusunan kitab *mu'jam* terhadap penyusunan karya sejenis di bidang sejarah boleh jadi tidak terlalu dominan, karena pada dasarnya sebelum munculnya kitab itu telah ada karya biografis (*asmâ' al-rijâl*) yang juga disusun secara alfabetis. Mengenai pengaruh itu setidaknya diakui oleh Zubayr Shiddiqi.[426] Dicontohkan bahwa Yâqût al-Hamawiy (w. 626 H), telah menulis dua karya sejarah yang menggunakan nama *mu'jam*, salah satunya berkaitan dengan biografi dan yang lainnya tentang geografi. Kedua karya dimaksud adalah *Mu'jam al-Udabâ'* dan *Mu'jam al-Buldân*.

Kitab *Mu'jam al-Udabâ'* memuat nama-nama sastrawan, seperti ahli bahasa, ahli nahu, ahli syair, dan sejenisnya. Akan tetapi, dalam kitab itu juga tidak sedikit dimuat nama-nama ahli sejarah, misalnya Ibn Ishâq, al-Thabariy, al-Haitsâm ibn 'Adiy, al-Wâqidiy, Abû Hanîfah al-Dînawariy, Ibn Qutaibah, al-Khathîb al-Baghdâdiy, al-Balâdzuriy, al-Râmahhurmuziy, al-Mas'ûdiy, al-Madâ'iniy, al-Sakhâwiy, al-Bîrûniy, dan Muhammad ibn Ishâq al-Nadîm.[427] Karya ini mencakup daftar biografi tidak kurang dari 1060 tokoh sastrawan.[428] Sebagaimana diakui oleh penulisnya sendiri, urutan nama-nama sastrawan dalam karya ini disusun

---

[425] al-Zahrâniy, *Tadwîn al-Sunnah*, h. 146. Untuk mengetahui lebih jauh bisa pula dilihat dalam al-Bukhâriy, *al-Târîkh al-Kabîr*, juz I-VIII.

[426] Shiddiqi, "Hadith", h. 17.

[427] al-Hamawiy, *Mu'jam al-Udabâ'*, jilid I, h. 352, 394, 497; jilid II, h. 48; jilid III, h. 3, 48, 220, 321; jilid V, h. 122, 219, 227, 242, 391, 605.

[428] Angka ini diketahui urutan penomoran nama-nama sastrawan yang berakhir pada nomor 1068. Lihat al-Hamawiy, *Mu'jam al-Udabâ'*, jilid V, h. 654.

berdasarkan susunan huruf *mu'jam* (abjad Arab).[429] Sementara kitab *Mu'jam al-Buldân* menurut Yâkût sendiri mencakup nama-nama negeri, gunung, lembah, desa, tempat, tanah air, laut, sungai, anak sungai, arca, patung, dan berhala.[430] Di dalamnya termuat tidak kurang dari 12.953 nama negeri atau lainnya.[431] Nama-nama itu secara jelas juga disusun berdasarkan urutan huruf abjad Arab. Hanya saja, kedua karya tersebut ditulis antara abad VI H dan VII H yang berada di luar jangkauan studi ini. Karena itu, masih perlu dicarikan contoh karya sejenis yang berasal dari abad V H atau sebelumnya. Menurut penelusuran Farîd 'Abd al-'Azîz al-Jundiy, penyunting kitab *Mu'jam al-Buldân*, ada karya-karya terdahulu yang sejenis dengan kitab *mu'jam* ini. Salah satu karya dimaksud adalah kitab *Mu'jam Mâ Ista'jam min al-Buldân wa al-Amâkîn* yang disusun oleh Abû 'Ubaid 'Abdillâh ibn 'Abd al-'Azîz al-Bakriy (w. 487 H).[432] Seperti tercermin dalam judulnya, karya ini membahas seputar materi geografi yang disusun berdasarkan urutan huruf *mu'jam*. Materi yang dibahas seputar nama-nama tempat yang terdapat dalam hadis Nabi, syair Arab, ataupun kitab-kitab sejarah terdahulu, *ayyâm al-'Arab*, dan *siyar*.[433] Selain itu, ada juga kitab *Mu'jam al-Syu'arâ'* yang ditulis oleh Mu<u>h</u>ammad ibn 'Imrân al-Murzibâniy al-Kâtib (w. 384 H).[434] Kitab ini, sebagaimana tercermin dalam judulnya, berisikan biografi para ahli syair yang disusun secara alfabetis.

---

429 al-<u>H</u>amawiy, *Mu'jam al-Udabâ'*, jilid I, h. 30.

430 Abû 'Abdillâh Yâqût ibn 'Abdillâh al-Rûmiy al-<u>H</u>amawiy, *Mu'jam al-Buldân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), jilid I, h. 21.

431 Angka ini diperoleh dari urutan penomoran nama-nama negeri, lembah, gunung, atau lainnya yang berkhir pada nomor 12.953. Lihat al-<u>H</u>amawiy, *Mu'jam al-Buldân*, juz V, h. 518.

432 Farîd 'Abd al-'Azîz al-Jundiy, "Muqaddima<u>t</u> al-Ta<u>h</u>qîq", dalam al-<u>H</u>amawiy, *Mu'jam al-Buldân*, juz I, h. 13.

433 'Abd al-Ra<u>h</u>man 'Utbah, *Ma'a al-Maktaba<u>t</u> al-'Arabiyyah: Dirâsa<u>t</u> fî Ummahât al-Mashâdir wa al-Marâji' al-Muttashila<u>t</u> bi al-Turâts*, (Beirut: Dâr al-Auzâ'iy li al-Thibâ'a<u>t</u> wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1306 H/1986 M), h. 220.

434 Khalîfah, *Kasyf al-Zhunûn*, jilid II, h. 596.

Beberapa jenis karya biografis, seperti *mu'jam* dan *tarâjim*, tampaknya masih terus bertahan hingga kini. Sebut saja sebagai contoh, kitab *Mu'jam al-Mu'allifîn* karya 'Umar Ridlâ Kahhâlah,[435] *Mu'jam al-'Ulamâ' al-'Arab* karya Bâqir Amîn al-Ward,[436] *Mu'jam al-Mufassirîn* karya 'Âdil Nuwaihidl,[437] *al-A'lâm: Qâmûs Tarâjim* karya Khair al-Dîn al-Zirikîliy,[438] *Mu'jam al-Mu'arrikhiy al-Syî'ah* karya Shâ'ib 'Abd al-Hamîd,[439] dan *'Ajâyib al-Âtsâr fî al-Tarâjim wa al-Akhbâr* karya 'Abd al-Rahmân al-Jabartiy (w. 1241 H/1825 M).[440]

Kesimpulan

Dinamika yang terjadi dalam proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis secara jelas telah memberikan pengaruh atau kontribusi dalam arus perkembangan historiografi Islam. Adalah tidak benar sebagian teori yang menyatakan bahwa asal-usul tradisi penulisan sejarah Islam merupakan pengaruh kebudayaan luar Islam atau hasil interaksi sejarawan muslim dengan berbagai kebudayaan asing. Akar historiografi Islam justru berasal dari dalam tradisi Islam sendiri, terutama sekali dipengaruhi oleh studi *tadwîn* hadis. Secara jelas pengaruh atau kontribusi *tadwîn* hadis itu bukan hanya terbatas pada penyediaan materi yang melimpah bagi penulisan sejarah Islam dalam bentuk biografi (*sîrah*) dan razia atau serangan militer (*maghâziy*), tetapi yang lebih penting lagi juga menyangkut metode pengumpulan sumber, metode kritik sumber, dan metode penyusunan karya sejarah Islam. Metode

---

[435] 'Umar Ridlâ Kahhâlah, *Mu'jam al-Mu'allifîn*, (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabiy, t.th.).

[436] Bâqir Amîn al-Ward, *Mu'jam al-'Ulamâ' al-'Arab*, (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1406 H/1986 M).

[437] 'Âdil Nuwaihidl, *Mu'jam al-Mufassirîn*, (Beirut: Mu'assasat Nuwaihidl al-Tsaqâfiyah, 1409 H/1988 M).

[438] Khair al-Dîn al-Zirikîliy, *al-A'lâm: Qâmûs Tarâjim*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1990 H).

[439] Shâ'ib 'Abd al-Hamîd, *Mu'jam al-Mu'arrikhiy al-Syî'ah*, (Qum: Mu'assasat Dâ'irat Ma'ârif al-Fiqh al-Islâmiy, 1424 H/2004 M).

[440] 'Abd al-Rahmân al-Jabartiy, *'Ajâyib al-Âtsâr fî al-Tarâjim wa al-Akhbâr*, (Kairo: Maktabat Madbûliy, 1997).

rihlat fî thalab al-hadîts telah mengilhami para sejarawan, seperti Ibn Ishaq (w. 151 H), al-Wâqidiy (w. 207 H), Ibn Sa'ad (w. 230 H), al-Balâdzuriy (w. 279 H), al-Ya'qûbiy (w. 284 H), al-Thabariy (w. 310 H), al-Mas'ûdiy (w. 346 H), dan al-Maqdisiy (w. 387 H), dalam mengumpulkan informasi-informasi sejarah. Begitupun metode *isnâd* dan metode kritik hadis (*al-jarh wa al-ta'dîl*) telah diikuti oleh para sejarawan dalam melakukan kritik sumber, meski dengan standar yang lebih longgar. Selain itu, metode penyusunan kitab hadis, seperti *risâlah*, *kitâb*, *shahîfah*, *mu'jam*, dan *musnad*, ataupun kamus biografi periwayat hadis semacam *thabaqât*, telah ikut memberikan corak terhadap historiografi Islam.

PERGERAKAN MAHASISWA ISLAM INDONESIA

Bab VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Studi ini memusatkan perhatian pada sejumlah isu krusial seputar persoalan kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis. Titik sentral pembahasannya terutama diarahkan untuk menjawab beberapa hal penting, menyangkut konsep dasar, perjalanan sejarah, ataupun perangkat metodologis *tadwîn* hadis. Berbeda dengan kebanyakan studi sebelumnya, penelitian disertasi ini berusaha menyoroti persoalan *tadwîn* hadis secara organis holistik dengan mempertemukan dua arus tradisional dalam Islam: Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah. Kemudian yang tak kalah pentingnya, studi yang sama juga difokuskan untuk mengungkap kontribusi materi dan metodologi *tadwîn* hadis terhadap perkembangan historiografi Islam.

Rekonstruksi terhadap konsep dasar *tadwîn* hadis memberikan petunjuk bahwa pada dasarnya konsep itu telah dipahami secara beragam oleh banyak pihak. Bahkan, tak jarang muncul mispersepsi atas konsep *tadwîn* dan konsep-konsep sejenis lainnya, seperti *tashnîf*, *ta'lîf*, *jam'*, dan *kitâbah*, yang keseluruhannya dipahami dengan makna "penulisan". Hal itu telah menggiring kepada kesalahan persepsi tentang awal dokumentasi tertulis hadis. Padahal, secara konseptual antara istilah *tadwîn*, *tashnîf*, *ta'lîf*, *jam'*, dan *kitâbah*, terdapat titik persamaan dan juga perbedaan. Dari sudut kebahasaan, seluruh istilah itu mengandung makna yang pada intinya merujuk pada penulisan. Sementara itu, dari segi istilah, secara lebih luas *kitâbah* merujuk pada seluruh bentuk penulisan hadis, baik yang diikuti dengan usaha penghimpunan ataupun tidak, yang disertai dengan usaha pengklasifikasian ataupun tidak. Namun, secara lebih sempit, istilah itu dapat diartikan dengan upaya penulisan teks hadis untuk yang pertama kali. Istilah *tadwîn* secara luas dapat diartikan sebagai usaha penghimpunan hadis dalam bentuk tulisan, sahifah, ataupun

kitab. Begitupun istilah *jam'* dan *ta'lîf* mengandung arti yang kurang lebih sama dengan *tadwîn*, hanya keduanya lebih jarang digunakan dalam konteks dokumentasi hadis. Sedangkan istilah *tashnîf* diartikan dengan usaha penghimpunan hadis secara sistematis berdasarkan subjek-subjek atau bab-bab tertentu.

Dalam perjalanan sejarahnya, proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis mulai babak awal hingga tersusun karya-karya kompilasi hadis utama telah melalui fase-fase historis yang panjang dan rumit, serta banyak diwarnai kontroversi. Kontroversi itu bahkan semakin rumit ketika mempertimbangkan faktor aliran di dalamnya. Meski telah menyepakati hadis sebagai sumber otoritatif syariat Islam, tiga arus tradisional dalam Islam—Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah, dan Khawarij—terbukti mempunyai tradisi *tadwîn* hadis sendiri-sendiri, dan pada gilirannya tiap-tiap aliran mengakui karya kompilasi hadis yang berbeda satu sama lain. Lebih jauh, hasil penelitian ini—berbeda dengan temuan-temuan sebelumnya—menunjukkan bahwa proses *tadwîn* hadis yang bersifat resmi, namun terbatas telah berlangsung sejak periode Nabi saw. Sumber-sumber Sunni ataupun Syi'ah secara jelas menguatkan bahwa selama periode kenabian telah ada beberapa dokumen hadis, seperti *Kitâb al-Shadaqah*, *Sha<u>h</u>îfa<u>t</u> al-Madînah*, naskah Perjanjian Hudaibiyah, dan surat-surat Nabi saw. Namun, sangatlah problematis untuk menyatakan bahwa tradisi *tadwîn* hadis di lingkungan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah ataupun Syi'ah telah berlangsung sejak periode ini karena kedua aliran tersebut baru muncul setelah Nabi saw. wafat.

Selama periode sahabat proses *tadwîn* hadis mengalami perkembangan yang cukup dinamis. Meskipun aktivitas *tadwîn* hadis masih ditanggapi pro dan kontra, yang jelas penelitian ini menunjukkan data bahwa ada puluhan nama dari generasi sahabat memiliki dokumen-dokumen hadis, baik dalam bentuk *sha<u>h</u>îfah*, *nuskhah*, *majallah*, *kitâb*, atau yang sejenisnya. Dari hasil pengamatan secara lintas aliran dapat diketahui bahwa kelompok

Syi'ah secara khusus mengakui dokumen-dokumen hadis yang dimiliki oleh 'Aliy ibn Abî Thâlib (w. 40 H), Fâthimah al-Zahrâ' (w. 11 H), Hasan ibn 'Aliy (w. 50 H), Salmân al-Fârisiy (w. 32 H), Abû Râfi' (w. 36 H), atau sahabat tertentu lainnya. Sementara kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah secara lebih luas mengakui dokumen-dokumen hadis yang ditulis oleh para sahabat, seperti Abû Bakr al-Shiddîq (w. 13 H), Sa'ad ibn 'Ubadah (w. 15 H), Mu'âdz ibn Jabal (w. 18 H), Ubay ibn Ka'ab (w. 22 H), 'Umar ibn al-Khaththâb (w. 23 H), 'Abdullâh ibn Mas'ûd (w. 32 H), Zaid ibn Tsâbit (w. 45 H), Samurah ibn Jundub (w. 58 H), 'Abdullâh ibn 'Amr ibn al-'Âsh (w. 63 H), 'Abdullâh ibn 'Abbâs (w. 68 H), 'Abdullâh ibn 'Umar (w. 73 H), Jâbir ibn 'Abdillâh (w. 78 H), 'Abdullâh ibn Aufâ' (w. 86 H), Anas ibn Mâlik (93 H), dan termasuk pula nama-nama sahabat yang diakui oleh kelompok ulama Syi'ah tadi. Akan tetapi, tetaplah problematis untuk mengidentifikasi nama-nama sahabat itu ke dalam aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah ataupun Syi'ah.

Proses yang dinamis itu terus berlanjut hingga memasuki periode tabiin. Sejumlah nama dari generasi tabiin dilaporkan memiliki dokumen-dokumen hadis. Di antaranya adalah: Sulaimân ibn Qais al-Yasykuriy (w. 75 H), Zaid ibn Wahb (w. setelah 83 H), Sulaimân ibn Qais al-Hilâliy (w. 90 H), Sa'îd ibn Jubair (w. 95 H), 'Ubaidullâh ibn Abî Râfi' (w. 80 H), Muhammad ibn 'Aliy ibn Abî Thâlib—ibn al-Hanafiyah (w. 81 H), 'Aliy ibn Abî Râfi' (w. sebelum 100 H), al-Ashbagh ibn Nabâtah (w. setelah 101 H), 'Athâ' ibn Yasâr al-Hilâliy (w. 103 H), Abû Qilâbah (w. 104 H), Abû Salamah ibn 'Abd al-Rahmân (104 H), Muhammad ibn 'Aliy al-Bâqir (w. 114 H), Zaid ibn 'Aliy (w. 122 H), Muhammad ibn Muslim ibn Syihâb al-Zuhriy (w. 124 H), dan Hammâm ibn Munabbih (w. 131 H). Selama periode ini pula, atau tepatnya pada era 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz (w. 101 H), berlangsung kegiatan *tadwîn* hadis secara resmi dan publik. Khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz pernah mengeluarkan surat perintah resmi kepada seluruh pejabat dan ulama di berbagai

daerah untuk menghimpun hadis. Hal itu telah umum diakui oleh ulama Sunni. Namun sebaliknya, karena alasan-alasan tertentu, sebagian ulama Syi'ah, penulis muslim kontemporer, dan orientalis Barat masih meragukan adanya kegiatan *tadwîn* hadis tersebut.

Sepanjang periode *atbâ' al-tâbi'în* proses historis *tadwîn* hadis memasuki tahap perkembangan yang cukup penting. Hal itu ditandai dengan lahirnya karya-karya kompilasi hadis yang lebih sistematis. Sebut saja sebagai contoh, dalam kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah muncul kitab *al-Muwaththa'* Mâlik (w. 179 H), *al-Muwaththa'* Ibn Wahb al-Qurasyiy (w. 197 H), *Sunan* dan *Musnad* Wakî' ibn al-Jarrâh (w. 197 H), *Musnad* Abî Dâwud al-Thayâlisiy (w. 204 H), *Sunan* dan *Musnad* al-Syâfi'iy (w. 204 H), dan *Mushannaf* 'Abd al-Razzâq (w. 211 H). Sedangkan dalam kelompok Syi'ah juga disusun kitab *Musnad* Imam Mûsâ ibn Ja'far al-Kâzhim (w. 183 H) dan *Musnad* Imam 'Aliy al-Ridlâ (w. 202 H).

Perjalanan historis *tadwîn* hadis ini di lingkungan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah mencapai puncaknya pada abad III H yang ditandai dengan munculnya "Enam Kompilasi Hadis Utama" (*al-Kutub al-Sittah*), yakni: *Shahîh* al-Bukhâriy (w. 256 H), *Shahîh* Muslim (w. 261 H), *Sunan* Abî Dâwud (w. 275 H), *Jâmi'* al-Tirmidziy (w. 279 H), *Sunan* al-Nasâ'iy (w. 303 H), dan *Sunan* Ibn Mâjah (w. 273 H). Menariknya, pada abad tersebut di lingkungan Syi'ah juga berhasil disusun kitab-kitab hadis, seperti *al-Jâmi'* karya Ahmad ibn Muhammad ibn Abî Nashr (w. 221 H), *al-Jâmi'* karya Muhammad ibn al-Hasan ibn Ahmad (w. 243 H), *Jâmi' al-Âtsâr* karya Yûnus ibn 'Abd al-Rahmân, *al-Mahâsin* karya al-Barqiy (w. 280 H), *Bashâ'ir al-Darajât* karya al-Shaffâr al-Qummiy (w. 290 H), dan *al-Nawâdir* karya Ahmad ibn Muhammad ibn 'Îsâ (w. akhir abad III H). Proses yang sama di lingkungan Syi'ah mencapai puncaknya pada abad IV H dan V H ketika berhasil disusun "Empat Kompilasi Hadis Utama" (*al-Kutub al-Arba'ah*), yakni: *al-Kâfiy fî 'Ilm al-Dîn* karya al-Kulainiy (w. 329 H), *Man lâ Yahdluruh al-Faqîh* karya Ibn Bâbawaih (w. 381 H), *Tahdzîb al-Ahkâm* dan *al-*

Istibshâr karya al-Thûsiy (w. 460 H). Sepanjang dua abad itu dari kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah juga masih muncul karya-karya kompilasi hadis, seperti *Shahîh* Ibn Khuzaimah (w. 311 H), *Shahîh* Ibn Hibbân (w. 345 H), *Shahîh* Ibn al-Sakan (w. 353 H), *Mu'jam* al-Thabraniy (w. 360 H), *Sunan* al-Dâruquthniy (w. 385 H), *al-Mustadrak* al-Hâkim (w. 405 H), dan *Sunan* al-Baihaqiy (w. 458 H).

Dinamika perjalanan kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis sebagai bagian dari proses sejarah tentu tidak terlepas dari pengaruh faktor-faktor tertentu. Itulah sebabnya, melalui penelitian ini bukan hanya diungkap fakta-fakta historis secara vertikal, linear, dan kronologis-diakronis, tetapi juga dilihat secara horizontal faktor-faktor ideologis dan politis yang mempengaruhi proses perjalanan *tadwîn* hadis. Sejumlah sarjana berasumsi bahwa faktor aliran menjadi penyebab utama munculnya perbedaan sejarah *tadwîn* hadis di kalangan umat Islam. Namun, yang jelas hal itu tidak selalu menggiring kepada perbedaan dalam proses penyusunan karya-karya kompilasi hadis di antara golongan-golongan Islam. Pasalnya, ada aliran-aliran tertentu dalam Islam, seperti Murjiah, Qadariyah, Jabariyah, dan Muktazilah, tidak disebut-sebut mempunyai karya kompilasi hadis tersendiri, meskipun golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Syi'ah, dan Khawarij, dilaporkan memiliki karya kompilasi hadis yang berbeda satu dengan lainnya. Hasil penelusuran di sini menjelaskan bahwa faktor ideologis dan politis justru merupakan penyebab utama bagi munculnya perbedaan sejarah *tadwîn* hadis tersebut. Lebih lanjut, karena faktor ideologis dan politis pula terjadi pendiaman secara timbal balik oleh ulama Sunni dan Syi'ah menyangkut proses *tadwîn* hadis. Sejauh ini, penulisan sejarah *tadwîn* hadis yang dilakukan oleh ulama Sunni cenderung mendiamkan apa yang telah ditulis oleh ulama Syi'ah. Sebaliknya, historiografi tentang *tadwîn* hadis di kalangan Syi'ah juga melakukan hal serupa dengan mendiamkan apa yang telah dihasilkan oleh ulama Sunni. Penelitian ini, berbeda dengan dua

kecenderungan tersebut, berusaha merekonstruksi secara menyeluruh proses historis *tadwîn* hadis di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah.

Lebih lanjut, dalam kajian disertasi ini juga diungkap bahwa seiring dengan proses sejarah kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis, para ahli hadis telah merumuskan perangkat metodologisnya. Pada mulanya perangkat metodologis itu masih dalam bentuk yang sederhana kemudian mengalami perkembangan hingga mencapai wujud yang lebih matang dan rumit. Ketika telah mencapai kematangan metodologis—terutama pada abad III H atau setelahnya—proses *tadwîn* hadis umumnya melewati tiga langkah kegiatan yang satu dengan lainnya berjalan secara beriringan. Ketiga langkah itu secara berturut-turut adalah: (1) pengumpulan sumber (hadis); (2) kritik sumber (hadis); dan (3) penyusunan kitab hadis.

Penelusuran lebih jauh atas kerangka metodologis kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis secara lintas aliran (inter-sektarian) memperlihatkan bahwa selama proses *tadwîn* hadis ulama Sunni ataupun Syi'ah pada dasarnya telah menempuh ketiga langkah di atas. Namun, secara lebih spesifik terdapat kesejalanan, di samping juga perbedaan antara keduanya. Menyangkut langkah pengumpulan sumber (hadis), baik ulama hadis Sunni ataupun Syi'ah sama-sama berupaya mengumpulkan hadis dari para nara sumber. Untuk tujuan itu mereka melakukan pengembaran ke berbagai kota atau negeri yang lebih dikenal dengan *ri<u>h</u>la<u>t</u> fî thalab al-<u>h</u>adîts* (perjalanan ilmiah mencari hadis). Hal itu sesungguhnya telah dilakukan oleh sebagian sahabat, kemudian dilanjutkan oleh para tabiin, dan akhirnya menjadi fenomena yang sangat umum bagi para ahli hadis pada abad II H dan III H, atau setelahnya.

Meskipun terdapat perbedaan tertentu menyangkut kriteria kesahihan hadis, pada dasarnya para ulama Sunni dan Syi'ah menerapkan standar yang ketat dalam proses penyeleksian hadis. Hal itu secara jelas tercermin dari rumusan kaidah yang mereka tawarkan. Ulama Sunni dan Syi'ah (Imamiyah) telah sama-sama

mengakui tiga unsur kaidah kesahihan hadis: (1) sanad bersambung; (2) periwayat bersifat adil; dan (3) periwayat bersifat dabit. Menurut ulama Sunni, kriteria sanad bersambung, adalah tiap-tiap periwayat dalam sanad bersambung dari awal hingga akhir (*muttashil*) dan sampai kepada Nabi saw. (*marfû'*). Kriteria bagi periwayat yang adil adalah mencakup unsur-unsur: beragama Islam, bertakwa, balig, berakal, tidak berbuat dosa besar, tidak berbuat fasik, tidak berbuat bidah, dan memelihara muruah. Jumhur ulama Sunni juga telah menetapkan bahwa seluruh sahabat berpredikat adil. Kriteria bagi periwayat yang dabit adalah kuat hafalan mengenai apa yang didengarnya dan mampu menyampaikan hafalan itu kapan saja dia menghendaki. Sementara bagi ulama Syi'ah, kriteria sanad bersambung adalah rangkaian periwayatnya bersambung dari awal hingga akhir (*muttashil*) dan *marfû'*. Hanya yang membedakan dengan ulama Sunni, pengertian *marfû'* di sini adalah sampai kepada Nabi saw. dan dua belas imam maksum. Kriteria periwayat yang adil adalah beragama Islam, bertakwa, tidak berbuat dosa besar, tidak berbuat fasik, dan memelihara muruah. Mereka pun berpendirian bahwa tidak seluruh sahabat berpredikat adil. Kriteria periwayat yang dabit adalah kuat hafalan, tidak pelupa dalam meriwayatkan hadis. Di luar ketiga unsur kaidah di atas, ulama hadis Sunni mengajukan dua unsur lagi: (1) terhindar dari *syâdz*; dan (2) terhindar dari *'illah*. Sementara di sisi lain, sebagian ulama hadis Syi'ah hanya mengajukan unsur (1) dan tidak menyebutkan unsur (2), bahkan sebagian ulama Syi'ah lainnya tidak menyebutkan kedua unsur itu secara eksplisit.

Begitupun menyangkut langkah penyusunan kitab hadis, baik ulama Sunni ataupun Syi'ah telah menawarkan metode yang beragam. Secara umum metode-metode yang diajukan oleh ulama hadis Sunni telah tercermin dalam judul-judul kitab mereka, seperti *juz'*, *athraf*, *mushannaf*, *muwaththa'*, *musnad*, *sunan*, *jâmi'*, *mustakhraj*, *mustadrak*, *mu'jam*, *majma'*, dan lainnya. Sedangkan metode-metode yang diajukan oleh ulama hadis Syi'ah

sebagiannya juga telah tercermin dalam judul-judul karya mereka, seperti *musnad*, *jâmi'*, dan *mustadrak*, dan sebagian lagi tidak mudah diklasifikasikan berdasarkan judul-judul kitab yang ada. Namun, secara substansial metode penyusunan kitab hadis yang diajukan oleh kedua kelompok itu pada dasarnya tidak jauh berbeda. Ada sebagian kitab hadis Sunni ataupun Syi'ah yang disusun berdasarkan satu topik tertentu, ada sebagian lagi yang disusun menurut sistematika fikih, dan ada pula yang sistematika pembahasannya mencakup seluruh topik agama.

Penelitian ini pun menemukan fakta bahwa dinamika yang terjadi dalam proses kompilasi dan kodifikasi (*tadwîn*) hadis telah memberikan pengaruh atau kontribusi penting dalam arus perkembangan historiografi Islam. Adalah tidak benar sebagian teori yang menyatakan bahwa asal-usul tradisi penulisan sejarah Islam merupakan pengaruh kebudayaan luar Islam atau hasil interaksi sejarawan muslim dengan berbagai kebudayaan asing. Akar historiografi Islam justru berasal dari dalam tradisi Islam sendiri, terutama sekali dipengaruhi oleh studi *tadwîn* hadis. Secara jelas pengaruh atau kontribusi *tadwîn* hadis itu bukan hanya terbatas pada penyediaan materi yang melimpah bagi penulisan sejarah Islam dalam bentuk biografi (*sîrah*) dan razia atau serangan militer (*maghâziy*), tetapi yang lebih penting lagi juga menyangkut metode pengumpulan sumber, metode kritik sumber, dan metode penyusunan karya sejarah Islam. Metode *rihlat fî thalab al-hadîts* telah mengilhami para sejarawan, seperti Ibn Ishaq (w. 151 H), al-Wâqidiy (w. 207 H), Ibn Sa'ad (w. 230 H), al-Balâdzuriy (w. 279 H), al-Ya'qûbiy (w. 284 H), al-Thabariy (w. 310 H), al-Mas'ûdiy (w. 346 H), dan al-Maqdisiy (w. 387 H), dalam mengumpulkan informasi-informasi sejarah. Begitupun metode *isnâd* dan metode kritik hadis (*al-jarh wa al-ta'dîl*) telah diikuti oleh para sejarawan dalam melakukan kritik sumber, meski dengan standar yang lebih longgar. Selain itu, metode penyusunan kitab hadis, seperti *risâlah*, *kitâb*, *shahîfah*, *mu'jam*, dan *musnad*, ataupun kamus biografi

periwayat hadis semacam *thabaqât*, telah ikut memberikan corak terhadap historiografi Islam.

B. Implikasi

Melalui pendekatan antar aliran (inter-sektarian), studi disertasi ini setidaknya telah menunjukkan bahwa perbedaan pandangan antara kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah tidak sebesar apa yang selama ini diduga banyak orang. Secara umum titik persamaan antara kedua aliran itu jauh lebih banyak dibandingkan segi perbedaannya. Kelompok Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah ataupun Syi'ah telah sama-sama mengakui al-Qur'an dan hadis sebagai sumber otoritatif syariat Islam, meski dalam batas tertentu kaum Syi'ah mengakui hadis yang berasal dari para imam sebagai hujah.

Perbedaan pandangan itu tidak harus dipahami sebagai bentuk pertentangan. Bahkan, seperti diungkapkan Quraish Shihab, perbedaan dapat menjadi rahmat karena merupakan sumber kekayaan intelektual dan jalan keluar bagi kesulitan yang dihadapi. Tidak menjadi masalah besar perbedaan antara kelompok Islam yang meyakini prinsip-prinsip pokok akidah dan syariah, karena hal itu memang merupakan suatu keniscayaan yang dibenarkan, dan terkadang justru dipicu oleh teks al-Qur'an dan hadis. Perbedaan itu baru akan berbahaya jika diikuti oleh rasa fanatisme buta, dan fanatisme tidak saja menimbulkan perpecahan, tetapi juga mengakibatkan keterbelakangan.[1]

Oleh karena itu, yang paling mendesak sekarang ini adalah bagaimana membangun dialog antara aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah untuk mencari titik temu, bukan malah memperbesar perbedaan. Akhir-akhir ini marak sekali pemberitaan tentang pertumpahan darah dan peruntuhan masjid di Irak ataupun Pakistan yang dilakukan oleh kelompok penganut aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah terhadap kelompok penganut

[1] M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), h. 257.

aliran Syi'ah dan juga sebaliknya. Hal itu tentu sangat disayangkan karena tidak sesuai dengan jiwa ajaran Islam. Maka dalam muktamar Doha tentang dialog antar mazhab Islam, diselenggarakan oleh Universitas Qatar bekerja sama dengan Universitas al-Azhar Mesir dan Lembaga Internasional untuk Pendekatan Antar Mazhab Islam yang berpusat di Iran, pada 20-22 Januari 2007, telah dihasilkan sepuluh butir keputusan penting, antara lain mengutuk pertumpahan darah yang terjadi di Irak antara pengikut Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah dan Syi'ah, menekankan keharaman menumpahkan darah, merampas harta, dan mencederai kehormatan sesama muslim, perlunya persatuan dan kesatuan menghadapi aneka tantangan umat, serta pentingnya melanjutkan usaha-usaha pendekatan antar mazhab Islam.[2]

C. Rekomendasi

Penelitian ini masih menyisakan beberapa persoalan yang patut dikaji atau ditindaklanjuti. Kajian terhadap proses historis dan metodologis *tadwîn* hadis di sini, meski telah diupayakan secara organis holistik, pada kenyataannya belum mampu menjangkau seluruh tradisi *tadwîn* hadis di kalangan umat Islam. Proses *tadwîn* hadis di kalangan Khawarij jelas belum memperoleh perhatian dalam studi ini. Begitupun, kajian *tadwîn* hadis di kalangan Syi'ah masih terfokus pada sekte Imamiyah dan sedikit disinggung tentang sekte Zaidiyah. Dengan demikian, masih terbuka peluang bagi peneliti-peneliti lainnya untuk melakukan studi lebih lanjut seputar subjek ini.

Kajian disertasi ini bagaimanapun masih terfokus pada upaya pelacakan historis dan metodologis *tadwîn* hadis di kalangan Ahli Sunnah wa al-Jamâ'ah ataupun Syi'ah dan belum ada usaha serius untuk melakukan perbandingan secara sistematis dan integral dengan meneliti seluruh mata-rantai transmisi dan kandungan materi hadis yang beredar di kalangan mereka. Mungkin perlu ada

---

[2] Seperti dikutip dalam Shihab, *Sunnah-Syiah*, h. 267.

penelitian lain yang bertugas untuk menjelaskan secara akurat historisitas dan otentisitas hadis bagi tiap-tiap aliran.

Dalam penelitian ini secara jelas diakui bahwa metode kritik yang diajukan ulama selama proses *tadwîn* hadis mempunyai kontribusi nyata dalam arus perkembangan historiografi Islam. Namun sayangnya, kontribusi itu lebih banyak terlupakan oleh para penulis sejarah Islam di abad kontemporer, dan sebaliknya mereka lebih tertarik pada motode kritik historis yang dikembangkan oleh para sarjana Barat. Melihat kekurangan itu, maka selayaknya jika metode kritik hadis dimunculkan kembali dalam arus penulisan sejarah Islam di abad kontemporer, melengkapi metode kritik historis yang diperoleh dari para sarjana Barat.

Demikian pula, diakui bahwa metode ahli hadis telah membangun kesadaran transferensial yang amat mengagumkan sepanjang periode sejarah Islam klasik dan pertengahan. Namun, yang agaknya luput dari metode itu adalah langkah interpretasi. Sejauh ini, sejarah lebih banyak dihadirkan sebagai sejarah periwayatan, sejarah teks, sejarah kodifikasi, bukan kesadaran sejarah terhadap gerakan-gerakan bangsa untuk menemukan cara-cara mencapai kemajuan. Karena itu, untuk mencari relevensi di masa kini, data sejarah—termasuk *sîrah* dan *maghâziy*—seharusnya diinterpretasikan dalam makna kultural yang menyeluruh sehingga dapat membangkitkan kesadaran historis di kalangan komunitas muslim.

IKATAN SARJANA
Nahdlatul 'Ulama

Daftar Pustaka

Abbott, Nabia. *Studies in Arabiac Papyri, II*: *Qur'anic Commentary and Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

'Abd al-Bâqiy, Muhammad Fu'âd. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*. Istanbul: al-Maktabat al-Islâmiyah, 1984.

'Abd al-Ghaffar, Suhaib Hasan. *Criticism of Hadith Among Muslims with Reference to Sunan Ibn Maja*. London: Ta-Ha Publishers Ltd., 1407 H/1986 M.

'Abd al-Hâmid, Muhammad Muhy al-Dîn. "Muqaddimah", dalam Abû Muhammad 'Abd al-Malik ibn Hisyâm. *Sîrat al-Nabiy Shallallâh 'Alaih wa Sallam*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M.

'Abd al-Hamîd, Shâ'ib. *Mu'jam al-Mu'arrikhiy al-Syî'ah*. Qum: Mu'assasat Dâ'irat Ma'ârif al-Fiqh al-Islâmiy, 1424 H/2004 M.

'Abd al-Mahdiy, Abû Muhammad ibn 'Abd al-Qâdir ibn 'Abd al-Hâdiy. *Thuruq Takhrîj Hadîts Rasûlillah Shallallâh 'Alaih wa Sallam*. T.t.: Dâr al-I'tishâm, t.th.

'Abd al-Muththalib, Rif'at Fauziy. *Tautsîq al-Sunnat fî al-Qarn al-Tsânî al-Hijriy*. Mesir: Maktabat al-Kanjiy, 1400 H/1981 M.

'Abd al-Razzâq, Abû Bakr ibn Hammâm al-Shan'âniy. *Mushannaf*. Juz I-XI. T.t.: Majlis al-'Ilm, t.th.

al-'Abdaliy, al-Syarîf Manshûr ibn 'Aun. *Marwiyyât ibn Mas'ûd Radliyallâh 'Anh fî al-Kutub al-Sittah wa Muwaththa' Mâlik wa Musnad Ahmad*. Jedah: Dâr al-Syurûq, 1406 H/1985 M.

'Abdillâh, Muhammad Hasan. *Muqaddimat fî Naqd al-Adabiy*. T.t.: Dâr al-Bahts al-'Ilmiyah, 1345 H/1975 M.

Abdullah, Taufik dan Abdurrachman Surjomihardjo (ed.). *Ilmu Sejarah dan Historiografi: Arah dan Perspktif*. Jakarta: Gramedia, 1985.

Abdullah, Yusri Abdul Ghani. *Historiografi Islam: Dari Klasik hingga Modern*. Terj. Budi Sudrajat. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

Abdurrahman, M. *Pergeseran Pemikiran Hadîts: Ijtihad al-Hâkim dalam Menentukan Status Hadîts*. Jakarta: Paramadina, 2000.

Abû Ghuddah, 'Abd al-Fattâh. *al-Isnâd min al-Dîn wa Shafhat Musyriqat min Târîkh Simâ' al-Hadîts 'ind al-Muhadditsîn*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1412 H/1992 M.

_____________. *Tahqîq Ismai al-Shahîhain wa Ism Jâmi' al-Tirmidziy*. Aleppo: Maktab al-Mathbû'ât al-Islâmiyah, 1414 H/1993 M.

Abû Khalîl, Syauqiy. *Athlas al-Sîrat al-Nabawiyyah*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1423 H/2003 M.

Abû Rayyah, Mahmûd. *Adlwâ' 'alâ al-Sunnat al-Muhammadiyyat au Difâ' 'an al-Hadîts*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.

_____________. *Lights on the Muhammadan Sunnah or Defence of the Hadith*. Terj. Hasan M. Najafi. Qum: Ansariyan Publications, 1419 H/1999 M.

Abû Syuhbah, Muhammad ibn Muhammad. *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1412 H/1992 M.

_____________. *Fî Rihâb al-Sunnat al-Kutub al-Sihâh al-Sittah*. Kairo: Majmâ' al-Buhûts al-Islâmiyah, 1389 H/1969 M.

_____________. *Difâ' 'an al-Sunnat wa Radd Syubah al-Musytasyrikîn wa al-Kuttâb al-Mu'âshirîn*. Beirut: Dâr al-Jîl, 1411 H/1991 M.

______________. *al-Wasîth fî 'Ulûm wa Mushthalah al-Hadîts*. Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1427/2006 M.

______________. *al-Sîrat al-Nabawiyyat fî al-Qur'ân wa al-Sunnah*. Kairo: Dâr al-Thibâ'at al-Muhammadiyah, 1390 H/1970 M.

Abû Zahrah, Muhammad. *Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th.

______________. *Ibn Taimiyyah: Hayâtuhu wa 'Ashruhu wa Arâ'uhu wa Fiqhuhu*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th.

______________. *al-Madzâhib al-Islâmiyyah*. Mesir: al-Mathba'at al-Namûdzajiyah, t.th.

______________. *al-Imâm al-Shâdiq: Hayâtuhu wa 'Ashruhu, wa Ârâ'uhu wa Fiqhuhu*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, 1993.

______________. *Ibn Hanbal*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, 1418 H/1997 M.

Abû Zahwu, Muhammad Muhammad. *al-Hadîts wa al-Muhadditsûn*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.th.

Abû Zaid, Bakr ibn 'Abdillâh. *al-Madkhal ilâ Âtsâr Syaikh al-Islâm Ibn Taimiyyah*. Makkah: Dâr 'Âlam al-Fawâ'id, 1422 H.

Abû Zaid, Nashr Hâmid. *Mafhum al-Nash: Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah, 1993 M.

al-Abyâriy, Ibrâhîm. *Târîkh al-Qur'ân*. Kairo, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Mishriy dan Dâr al-Kitâb al-Libnâniy, 1411 H/1991 M.

al-Adlâbiy, Shalâh al-Dîn ibn Ahmad. *Manhaj Naqd al-Matn 'Inda 'Ulamâ' al-Hadîts al-Nabawiy*. Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1403 H/1983 M.

AG, Muhaimin. *The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*. Jakarta: Centre for Research and Development of Sosio-Religious Affairs Office of Religious Research, Development, and In-Service Training, Ministry of Religious Affairs Republic of Indonesia, 2004.

___________. "Islam Jawa: Antara Holisme dan Individualisme". *Studia Islamika*, vol. 12, no. 1, 2005.

al-Ahdal, H̲asan Muh̲ammad Maqbûliy. *Mushthalah̲ al-H̲adits wa Rijâluhu*. San'a: Maktabat̲ al-Jîl al-Jadîd, t.th.

Ahmad, Jamil. *Hundred Great Muslims*. Lahore, Rawalpindi, Karachi: Ferozsons Ltd., 1984.

Ahmad, Kassim. *Hadis Ditelanjangi: Sebuah Re-evaluasi Mendasar atas Hadis*. Terj. Asyrof Syarifuddin. T.t.: Trotoar, 2006.

Ahmad, Ziauddin. *Influence of Islam on World Civilization*. Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1996.

'Aliy, 'Ishâm Muh̲ammad al-H̲ajj. *al-Imâm Sufyân ibn Sa'îd al-Tsauriy: Sayyid al-H̲uffâzh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1412 H/1992 M.

'Aliy, Khâlid Sayyid. *Rasâ'il al-Nabiy Sallallâh 'Alaih wa Sallam ila al-Muluk wa al-Umarâ' wa al-Qabâ'il*. Kuwait: Maktabat̲ Dâr al-Turâts, 1407 H/1987 M.

Ali, Muhammad. "Collection and Preservation of Hadîth", dalam P. K. Koya (ed.). *Hadîth and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.

Âlu Salmân, Abû 'Ubaidah Masyhûr ibn H̲asan. *al-Imâm Muslim ibn al-H̲ajjâj wa Manhajuh fî al-Shah̲îh̲ wa Atsaruh fî 'Ilm al-H̲adîts*. Juz I. Riyadl: Dâr al-Shamî'iy, 1417 H/1996 M.

al-Âmidiy, Saif al-Dîn Abî al-Hasan 'Aliy ibn Abî 'Aliy ibn Muhammad. *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Juz II. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H/1983 M.

al-'Âmiliy, Mushthafâ Qushair. *Kitâb 'Aliy 'Alaih al-Salâm wa al-Tadwîn al-Mubakkir li al-Sunnat al-Nabawiyyat al-Syarîfah*. T.t.: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-'Allâqat al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M.

al-'Âmiliy, Syaikh Muhammad ibn al-Hasan al-Hurr. *Wasâ'il al-Syî'ah ilâ Tahshîl Masâ'il al-Syarî'ah*. Juz XVIII. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabiy, t.th.

al-'Âmiliy, al-Sayyid Ja'far Murtadlâ. *al-Shahîh min Sîrat al-Nabiy al-A'zham*. Juz IV. Beirut: Dâr al-Sîrah, t.th.

Amîn, Ahmad. *Fajr al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1425 H/2004 M.

______________. *Dluhâ al-Islâm*. Kairo: Maktabat al-Nahdlat al-Mishriyah, 1974.

al-Amîn, al-Sayyid Muhsin. *A'yân al-Syî'ah*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Ma'ârif li al-Mathbu'ât, 1406 H/1986 M.

______________. *al-Syî'ah fî Masarihim al-Târîkhiy*. Qum: Mu'assasat Dâ'irat Ma'ârif al-Fiqh al-Islâmiy, 1426 H/2005 H.

al-Amîn, Syaikh Ibrâhîm. *Dirâsat fî al-Imâmiyyah*. Qum: Mu'assasah Anshâriyân, 1416 H/1996 M.

al-Andalusiy, Ibn al-Hasan al-Nabâhiy. *Târîkh Qudlât al-Andalus*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H/1995 M.

Anees, Munawar Ahmad dan Alia N. Athar. *Guide to Sira and Hadith Literature in Western Language*. London, New York: Manshell Publishing Limited, 1986.

al-Anshâriy, al-Syaikh al-A'zham Murtadlâ. *Farâ'id al-Ushûl*. Qum: Intisyârât Ismâ'îliyân, 1375 H.

Anwar, Syamsul. "Paradigma Pemikiran Hadis Modern", dalam Hamim Ilyas dan Suryadi (ed.). *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

Arberry, A. J. "Foreword", dalam Muhammad Mustafa Azami. *Studies in Early Hadith Literature*. Malaysia: Islamic Book Trust, 2000.

Arkoun, Mohammed. *al-Fikr al-Islâmiy: Naqd wa Ijtihâd*. London: Dâr al-Sâqiy, 1990.

______________. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder, San Fransisco, Oxford: Westview Press, 1994.

______________. "Metode Kritik Akal Islam", wawancara dengan Hashem Shaleh. *Ulumul Qur'an*, no. 5 dan 6, 1994.

Arnold, T. W. *The Preaching of Islam: A History of Propagation of the Muslim Faith*. Delhi: Low Price Publications, 1995.

al-Ashbahâniy, Abû al-Faraj 'Aliy ibn al-Husain. *Kitâb al-Aghâniy*. Juz IV. Beirut: Mu'ssasat al-Jamâl li al-Thibâ'at wa al-Nasyr, t.th.

al-Ashfahâniy, Abû Nu'aim Ahmad ibn 'Abdillâh. *Hilyat al-Auliyâ' wa Thabaqât al-Ashfiyâ'*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

______________. *Dalâ'il al-Nubuwwah*. Juz II. Aleppo: al-Maktabat al-'Arabiyah, 1392 H/1972 M.

al-'Ashfariy, Khalîfah ibn Khayyâth. *Târîkh Khalîfah ibn Khayyâth*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1993 H/1414 M.

al-Âshifiy, Muhammad Mahdiy. *Âyat al-Tathhîr*. Qum: Amîr, 1404 H/1996 M.

‘Âshiy, Husain. *Abû Ja‘far Muhammad ibn Jarîr al-Thabariy wa Kitâbuhu Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1992 M.

_____________. *al-Ya‘qûbiy: ‘Ashruh, Sîrat Hayâtih, Manhajuh al-Târîkhiy*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1992 M.

_____________. *Abû al-Husain al-Mas‘ûdiy: al-Mu’arrikh wa al-Jughrâfiy*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1993 M.

_____________. *Khalîfah ibn Khayyâth: fî Târîkhihi wa Thabaqâtihi*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1993 M.

al-‘Askariy, Murtadlâ. *Ma‘âlim al-Madrasatain*. Jilid III. T.t. : t.p., 1414 H/1993 M.

al-Asnawiy, ‘Abd al-Rahîm. *Thabaqât al-Syâfi‘iyyah*. Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1407 H/1987 M.

al-‘Asqalâniy, al-Hâfizh Ahmad ibn ‘Aliy ibn Hajar. *Hady al-Sâriy Muqaddimat Fath al-Bâriy*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M.

_____________. *Nuzhat al-Nazhar Syarh Nukhbat al-Fikar fî Mushthalah Ahl al-Atsar*. Kairo: Maktabat Ibn Taimiyah, 1411 H/1990 M.

_____________. *al-Nukat fî Kitâb ibn al-Shalâh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1414 H/1994 M.

_____________. *Tahdzîb al-Tahdzîb*. Juz VIII. Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M.

_____________. *Lisân al-Mîzan*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

_____________. *al-Ishâbat fî Tamyîz al-Shahâbah*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

_____________. *Sîrat al-Imâmain al-Laitsiy wa al-Syâfi'iy*. Kairo: Matabat al-Âdâb, 1415 H/1994 M.

al-Asyqar, Muhammad Sulaimân. *Af'âl al-Rasûl Shallallâh 'alaih wa Sallam wa Dalâlaluhâ 'alâ al-Ahkâm al-Syar'iyyah*. Juz I. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1412 H/1991 M.

'Âsyûr, Muhammad Ahmad dan Muhammad Ibrâhîm al-Bannâ. "Nahj al-Balâghah: Dirâsat al-Târîkhiyah", dalam al-Syarîf al-Radliy. *Nahj al-Balâghah*. Disyarah oleh Syaikh Muhammad 'Abduh. Juz I. t.t.: Dâr wa Mathâbi' al-Su'ab, t.th.

Athoillah, Mohamad Anton. "Riwayat Hadis *Taraktu fî Kum*: Kritik Sanad Hadis serta Telaah terhadap Perbedaan antara Kata "*Ahl al-Bait*" dan "*Sunnah*"". Disertasi. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1419 H/1999 M.

Awliyâ'î, Mustafâ. "Outlines of the Development of the Science of Hadith", *Al-Tawhîd*, vol. I, No. 1, 1404 H.

Azami, Muhammad Mustafa. *Studies in Early Hadith Literature*. Malaysia: Islamic Book Trust, 2000.

_____________. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Indianapolis: Islamic Teaching Center, 1977.

_____________. *Manhaj al-Naqd 'Inda al-Muhadditsîn: Nasy'atuhu wa Târîkhuhu*. Saudi Arabia: Maktabat al-Kautsar, 1410 H/1990 M.

_____________. *Sejarah Teks Al-Qur'ân dari Wahyu sampai Kompilasi*. Terj. Sohirin Solihin *et al.* Jakarta: Gema Insani Press, 2005.

al-Azhariy, Abû Manshûr Mu<u>h</u>ammad ibn A<u>h</u>mad. *Tahdzîb al-Lugahah*. Juz XII. Kairo: al-Dâr al-Mishriyah li al-Ta'lîf wa al-Tarjamah, t.th.

al-'Azhm, Rafîq Bik. "al-Tadwîn fî al-Islâm". *al-Manâr*, jilid X, juz X, 1907.

Azra, Azyumardi. *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.

_____________. "Peranan Hadis dalam Perkembangan Historiografi Islam". *Al-Hikmah*, no. 11, 1993.

_____________. "Kata Pengantar", dalam Sayed Ali Asgher Razwy. *Muhammad Rasulullah Saw.: Sejarah Lengkap Kehidupan dan Perjuangan Nabi Islam Menurut Sejarawan Timur dan Barat*. Terj. Dede Azwar Nurmansyah. Jakarta: Pustaka Zahra, 2004.

_____________. "Kata Pengantar", dalam M. Fethullah Gűlen. *Versi Terdalam: Kehidupan Rasul Allah Muhammad Saw.* Terj. Tri Wibowo Budi Santoso. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.

al-Azraqiy, Abû al-Walîd Mu<u>h</u>ammad ibn 'Abdillâh ibn A<u>h</u>mad. *Akhbâr Makkah*. Juz II. Makkah: Dâr al-Tsaqâfah, 1408 H/1988 M.

al-Ba'albakiy, Rû<u>h</u>iy. *al-Maurid: Qâmûs 'Arabiy-Inklîziy*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Mâlayîn, 1999 M.

Badr, A<u>h</u>mad. *Ushûl al-Ba<u>h</u>ts al-'Ilmiy wa Manâhijuhu*. Lybia: al-Maktabat al-Wathaniyah, 1977.

Badrân, Badrân Abû al-'Ainaini. *al-<u>H</u>adîts al-Nabawiy al-Syarîf: Târîkhuhu wa Mushthala<u>h</u>âtuhu*. Iskandariyah: Mu'assasat Syabâb al-Jâmi'ah, 1983 M.

_____________. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmiy*. Iskandariyah: Mu'assasaṯ Syabâb al-Jâmi'ah, t.th.

al-Baghdâdiy, al-Khathîb. *al-Kifâyah fî 'Ilm al-Riwâyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1988 M.

_____________. *Taqyîd al-'Ilm*. T.t.: Dâr Iẖyâ' al-Sunnaṯ al-Nabawiyah, 1974.

_____________. *Syaraf Ashẖâb al-H̲adîts*. Ankara: Dâr Iẖyâ' al-Sunnaṯ al-Nabawiyah, 1971.

_____________. *Jâmi' li Akhlâq al-Râwiy wa Âdâb al-Sâmi'*. Jilid I. Beirut: Mu'asasaṯ al-Risâlah, 1401 H/1981 M.

_____________. *al-Riẖlaṯ fî Thalab al-H̲adîts*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1395 H/1975 M.

_____________. *Târîkh Baghdâd*. Juz I-XIV. Kairo: Maktabaṯ al-Khanjiy, t.th.

Bagir, Haidar. "Syi'ah versus Sunnah: Biar Menjadi Sejarah Masa Lampau". *Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. VI, 1995.

al-Baidlâwiy, Nâshir al-Dîn Abî Sa'îd 'Abdillâh ibn 'Umar ibn Muẖammad al-Syairâziy. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*. Jilid II. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1408 H/1988 M.

al-Baihaqiy, Abû Bakr Aẖmad ibn al-H̲usain *Dalâ'il al-Nubuwwaṯ wa Ma'rifaṯ Aẖwâl Shâẖib al-Syarî'ah*. Jilid IV. Kairo: Dâr al-Rayyân li al-Turâts, 1408 H/1988 M.

_____________. *Ma'rifaṯ al-Sunan wa al-Âtsâr*. Jilid I-XV. Aleppo, Kairo: Dâr al-Wâ'iy, 1412 H/1991 M.

_____________. *al-Sunan al-Kubrâ*. Jilid VII. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

al-Balâdzuriy, Abû al-Hasan Ahmad ibn Yahyâ ibn Jâbir ibn Dâwud al-Baghdâdiy. *Futûh al-Buldân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1412 H/1991 M.

al-Bannâ, Ahmad 'Abd al-Rahmân. *al-Fath al-Rabbâniy Tartîb Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal al-Syaibâniy*. Juz XII dan XX. Kairo: Dâr al-Syahâb, t.th.

al-Barqiy, Abû Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Khâlid. *al-Mahâsin*. Qum: al-Mu'âwaniyat al-Tsaqafiyat li al-Mujtama' al-'Âlamiy li Ahl al-Bait, 1413 H.

Bashier, Zakaria. *Sunshine at Madinah*. Leicester: The Islamic Foundation, 1410 H/1990 M.

Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Surrey: Curzon Press, 2000.

Bik, Muhammad al-Khudlariy. *Muhadlarât Târîkh al-Umam al-Islâmiyyah*. Kairo: Mathba'at al-Istiqâmah, 1370 H.

Bogdan, Robert dan Steven J. Taylor. *Introduction to Qualitative Researh Method*. New York: John Wiley & Sons, 1975.

Bravmann, M. M. *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*. Leiden: E. J. Brill, 1972.

Brockelmann, Carl. *Târîkh al-Adab al-'Arabiy*. Juz III. Terj. 'Abd al-Halîm al-Najjar. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1977.

Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Bucaille, Maurice. *The Bible, the Qur'an and Science*. Aligarh: Crescent Publishing Company, 1978.

al-Bukhâriy, Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ismâ'îl ibn Ibrâhîm ibn al-Mughîrah ibn Bardizbah. *Shahîh al-Bukhâriy*. Juz I-IV. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1420 H/2000 M.

al-Bustâniy, Buthrus. *Quthr al-Muhîth*. Jilid II. Beirut: Maktabat Libnân, 1869.

al-Bûthiy, Muhammad Sa'îd Ramadlân. *Fiqh al-Sîrat al-Nabawiyyah*. Kairo: Dâr al-Islâm, 1419 H/1999 M.

Choueiri, Y. M, N. A. Faris, dan U. Rizzitano. "Arabic Historiography", dalam N. K. Singh dan A. Samiuddin (ed.). *Encyclopaedic Historiography*. Vol. I. Delhi: Global Vision Publishing House, 2003.

Dahlân, Ahmad ibn Zainiy. *al-Sîrat al-Nabawiyyah*. Juz I-II. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabiy, 1416 H/1995 M.

al-Dahlawiy, Syâh 'Abd al-'Azîz al-Imâm Waliyyullâh Ahmad 'Abd al-Rahîm. *Mukhtashar al-Tuhfat al-Itsnâ 'Asyariyyah*. Riyadl: al-Ri'âsat al-'Âmmat li Idârat al-Buhûts al-'Ilmiyyat wa al-Iftâ' wa al-Da'wat wa al-Irsyâd, 1404 H.

al-Dâminiy, Musfir 'Azmullâh. *Maqâyîs Naqd Mutûn al-Sunnah*. Riyadl: t.p.,1414 H/1984 M.

al-Dârimiy, 'Abdullâh ibn 'Abd al-Rahmân al-Samarqandiy. *Sunan al-Dârimiy*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

al-Dâruquthniy, 'Aliy ibn 'Umar. *Sunan al-Dâruquthniy*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M.

Darwisy, 'Âdil Muhammad Muhammad. *Nazharât fî al-Sunnat wa 'Ulûm al-Hadîts*. T.t.: t.p., 1419 H/1998 M.

al-Dâwudiy, Muhammad ibn 'Aliy ibn Ahmad. *Thabaqât al-Mufassirîn*. Kairo: Maktabat al-Wahbah, 1392 H/1972 M.

Dayyâb, 'Abd al-Majîd. *Tahqîq al-Turâts al-'Arabiy: Manhajuhu wa Tathawwuruhu*. Kairo: Mansyûrât Samîr Abû Dâwud, 1983.

von Denffer, Ahmad. *'Ulum al-Qur'an: An Introduction to Science of the Qur'an*. Leicester: The Islamic Foundation, 1996.

Doi, 'Abdur Rahman I. *Introduction to the Hadith*. Kula Lumpur: A. S. Noordeen, 1991.

Dunn, Ross E. *Petualangan Ibnu Battuta: Seorang Musafir Muslim Abad ke-14*. Terj. Amir Sutaarga. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.

Duri, A. A. "Dîwân", dalam Bernard Lewis *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. II. Leiden: E.J. Brill, 1983.

______________. "Muslim Historiography of Iraqi School", dalam N. K. Singh dan A. Samiuddin (ed.). *Encyclopaedic Historiography of the Muslim World*. Vol. II. Delhi: Global Vision Publishing House, 2003.

Dutton, Yasin. *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur'an, Muwaththa', dan Praktik Madinah*. Terj. M. Maufur. Yogyakarta: Islamika, 2003.

al-Dzahabiy, Abû 'Abdillâh Syams al-Dîn Muhammad. *Tadzkirat al-Huffâzh*. Juz II. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

______________. *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*. Juz III. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1410 H/1990 M.

______________. *al-Mauqidlat fî 'Ilm al-Mushthalah al-Hadîts*. Aleppo: Maktab al-Mathbâ'ât al-Islâmiyah, 1405 H.

______________. *Târîkh al-Islâm wa Thabaqât Masyâhir al-A'lâm*. Jilid I. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishriy, 1405 H/1985 M.

______________. *al-Sîrat al-Nabawiyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1988 M.

______________. *al-Muntaqâ min Minhâj al-I'tidâl fî Naqdl Kalâm Ahl al-Rafdl wa al-I'tidâl*. Beirut: al-Majlis al-Islâmiy al-Asyawiy, 1417 H/1996 M.

______________. *Mîzân al-I'tidâl fî Naqd al-Rjâl*. T.t.: 'Îsâ Bâbiy al-Halabiy wa Syurakâ'uh, 1385 H/1963 M.

______________. *Mu'jam Suyûkh al-Dzahabiy*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1310 H/1990 M.

______________. *Mu'jam al-Mukhtashsh*. Thaif: Maktabat al-Shiddiq, 1408 H/1988 M.

______________. *al-Kâsyif fî Ma'rifat Man Lahu Riwâyat fî al-Kutub al-Sittah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H/1983 H.

Esposito, John L. *et al.* (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*. Vol. II. New York: Oxford University Press, 1995.

al-Fârisiy, Abû al-Faidl Muhammad ibn Muhammad ibn 'Aliy. *Jawâhir al-Ushûl fî 'Ilm Hadîts al-Rasûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H/ 1992 M.

al-Fârisiy, Muhammad ibn al-Hasan al-Jauziy al-Tsa'âlabiy. *al-Fikr al-Sâmiy fî Târîkh al-Fiqh al-Islâmiy*. Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1416 H/1995 M.

al-Farrâ', Abû al-Husain Muhammad ibn Abî Ya'lâ al-Baghdâdiy al-Hanbaliy. *Thabaqât al-Hanâbilah*. Saudi Arabia: al-Mamlakat al-'Arabiyyat al-Sa'ûdiyyah, 1419 H/1999 M.

Faruqi, Nisar Ahmed. *Early Muslim Historiography*. Delhi: Idarah-i Adabiyat- i Delli, 1979.

Fathullah, Ahmad Lutfi. "Pengaruh Aqidah dalam al-Jarh wa al-Ta'dil". *Al-Insan*, no. 2, vol. 1, 2005.

Fazlur Rahman. *Islamic Methodology in History*. India: Adam Publishers & Distributors, 1994.

______________. *Islam*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1979.

______________. “Sunnah and H̱adîth”. *Islamic Studies*, vol. I, no. 2, 1962.

al-Fîrûz Âbâdiy, Muẖammad ibn Ya‘qûb. *al-Qâmûs al-Muẖîth*. Juz IV. Mesir: Mushthafâ al-Bâbiy al-H̱alabiy wa Auladuh, 1371 H/1952 M.

al-Ghazâliy, Abû H̱âmid Muẖammad ibn Muẖammad. *al-Mustashfâ min ‘Ilm al-Ushûl*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

al-Ghazâliy, ‘Aliy Mushthafâ. *Târîkh al-Firaq al-Islâmiyyah*. Mesir: Maktabaṯ wa Mathba‘aṯ Muẖammad ‘Aliy Shabih wa Aulâduh, t.th.

al-Ghithâ’, Muẖammad al-H̱usain Âlu Kâsyif. *Ashl al-Syî‘ah wa Ushûluhâ*. Beirut: Mu’assasaṯ al-A‘lamiy li al-Mathbû‘ât, 1413 H/1993 M.

Gibb, Hamilton A. R. *Studies on the Civilization of Islam*. Boston: Beacon Press, 1968.

______________. *Mohammedanism*. London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1970.

______________. “Târîkh (‘Ilm al-Târîkh)”, dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.). *First Encyclopaedia of Islam*. Supplement. Vol. IX. Leiden: E. J. Brill, 1987.

______________. “Târîkh (‘Ilm al-Târîkh)”, dalam Aẖmad al-Syantanâwiy *et al.* (ed.). *Dâ’iraṯ al-Ma‘ârif*. Juz IV. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

____________. dan J. H. Kramers (ed.). *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1961.

Glasse, Cyril. *The Concise Encyclopaedia of Islam*. London: Stacey International, 1989.

Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. Terj. C. R. Barber dan S.M. Stern. London: George Allen & Unwin Ltd., 1971.

Gottschalk, Louis. *Understanding History: A Primer of Historical Method*. New York: Alfred A. Knopf, 1964.

Guillaume, Alfred. *The Tradition of Islam*. Beirut: Khayats, 1966.

Gülen, M. Fethullah. *Versi Terdalam: Kehidupan Rasul Allah Muhammad Saw*. Terj. Tri Wibowo Budi Santoso. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.

al-Habsyi, Ali Umar. *Dua Pusaka Nabi Saw., Al-Qur'an dan Ahlulbait: Kajian Islam Otentik Pasca Kenabian*. Jakarta: Pustaka Zahra, 1423 H/2002 M.

Haidar, Asad. *al-Imâm al-Shâdiq wa Madzâhib al-Arba'ah*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, 1390 H/1969 M.

Haikal, Muhammad Husain. *Hayât Muhammad*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1971.

____________. *The Life of Muhammad*. Malaysia: Islamic Book Trust, 1993.

al-Hakîm, al-Sayyid Muhammad Bâqir. *'Ulûm al-Qur'ân*. Qum: Najma' al-Fikr al-Islâmiy, 1419 H.

al-Hakîm, al-Sayyid Muhammad Taqiy. *Ushûl al-'Âmmat li al-Fiqh al-Muqâran*. Qum: al-Majma' al-'Âlamiy li Ahl al-Bait, 1418 H/1997 M.

______________. *al-Sunnat̲ fî al-Syarî'at̲ al-Islâmiyyah*. Teheran: Mu'assasat̲ al-Bi'tsat̲ Îran, 1412 H.

al-H̲amawiy, Abû 'Abdillâh Yâqût ibn 'Abdillâh al-Rûmiy. *Mu'jam al-Udabâ' au Irsyâd al-Arîb ila Ma'rifat̲ al-Adîb*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1411 H/1991 M.

______________. *Mu'jam al-Buldân*. Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

Hamdân, Muh̲ammad Mah̲mûd. "Muqaddimat̲ al-Tah̲qîq", dalam Syams al-Dîn Muh̲ammad ibn Ah̲mad ibn 'Utsmân al-Dzahabiy. *Târîkh al-Islâm wa Thabaqât Masyâhir al-A'lâm*. Jilid I. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishriy, 1405 H/1985 M.

Hamidullah, Muhammad. *The Emergence of Islam*. India: Adam Publisher & Distributors, 1995.

______________. *Majmû'at̲ al-Watsâ'iq al-Siyâsiyyat̲ li al-'Ahd al-Nabawiy wa al-Khulafâ' al-Râsyidah*. Kairo: Mathba'at̲ Lajnat̲ al-Ta'lîf wa al-Tarjamah, 1376 H/1956 M.

Hanafi, Hassan. "Pengantar", dalam Kassim Ahmad. *Hadis Ditelanjangi: Sebuah Re-evaluasi Mendasar atas Hadis*. Terj. Asyrof Syarifuddin. T.t.: Trotoar, 2006.

H̲asan, H̲asan Ibrâhîm. *Târîkh al-Islâm al-Siyâsiy wa al-Dîniy wa al-Tsaqafiy wa al-Ijtimâ'iy*. Juz I. Kairo: Maktabat̲ al-Nahdlat̲ al-Mishriyyah, 1416 H H/1996 M.

al-H̲asaniy, Hâsyim Ma'rûf. *Sîrat̲ al-Mushthafâ: Nazhrat̲ al-Jadîdah*. Qum: Mathba'ah Amîr, 1394 H.

______________. "Telaah Kritis Kitab Hadis Syi'ah, *al-Kâfiy*". *Al-Hikmah*, no. 6, 1992.

Hashem, O. "Problematika Seputar Otentisitas Hadis di Kalangan Sunnah dan Syi'ah". *Al-Huda*, vol. I, no. 2, 2000.

Hâsyim, Ahmad 'Umar. *Qawâ'id Ushûl al-Hadîts*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

_____________. *al-Sunnat al-Nabawiyyat wa 'Ulûmuha*. Kairo: Maktabat Gharîb, t.th.

_____________. *Manhaj al-Difâ' 'an al-Hadîts al-Nabawiy*. Kairo: Wizârat al-Auqâf, 1410 H/1989 M.

Hâsyim, al-Husain 'Abd al-Majîd. *al-Imâm al-Bukhâriy Muhadditsan wa Faqîhan*. Kairo: Dâr al-Qaumiyah, t.th.

_____________. *Ushûl al-Hadîts al-Nabawiy: 'Ulûmuhu wa Maqâyîsuhu*. Kairo, Beirut: Dâr al-Syurûq, 1407 H/1988 M.

Hawting, G. R. dan Abdul-Kader A. Shareef (ed.). *Approaches to the Qur'ân*. London, New York: Routledge, 1993.

al-Hâzimiy, Abû Bakr Muhammad ibn Mûsâ. *Syurûth al-A'immat al-Khamsah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1405 H/1984 M.

Heffening, W. "Tabakât", dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.). *First Encyclopaedia of Islam*. Supplement. Vol. IX. Leiden: E. J. Brill, 1987.

_____________. "Thabaqât", dalam Ahmad al-Syantanâwiy *et al.* (ed.). *Dâ'irat al-Ma'ârif al-Islâmiyyah*. Juz XV. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Hind, Martin. ""Maghâzî" and "Sîra" in Early Islamic Scholarship", dalam Uri Rubin (ed.). *The Life of Muhammad*. Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing Limited, 1998.

al-Hindiy, ‘Alâ’ al-Dîn al-Muttaqiy ibn H̲isâm al-Dîn. *Kanz al-‘Ummâl*. Juz X. Beirut: Mu’assasat̲ al-Risâlah, 1409 H/1989 M.

Hitti, Philip K. *History of the Arabs: From the Earliest Time to the Present*. London: The Macmillan Press Ltd, 1974.

Hourani, Albert. *Sejarah Bangsa-bangsa Muslim*. Terj. Irfan Abubakar. Bandung: Mizan, 2004.

Houtsma, M. Th. *et al.* (ed.). *First Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1987.

Howard, I. K. A. “*al-Kutub al-Arba‘ah*: Empat Kitab Hadis Utama Mazhab Ahlbait”. *Al-Huda*, vol. 2, no. 4, 2001.

Huart, C. L. “Dîwân (Divan)”, dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.). *First Encyclopaedia of Islam*. Vol II. Leiden: E. J. Brill, 1987.

______________. “Dîwân”, dalam Ah̲mad al-Syantanâwiy *et al.* (ed.). *Dâ’irat̲ al-Ma‘ârif al-Islâmiyyah*. Jilid IX. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

al-H̲ûfiy, Ah̲mad Muh̲ammad. *al-Thabariy*. Kairo: al-Ah̲râm al-Tijâriyah, 1390 H/ 1970 M.

Hughes, T. P. *Outline of Islam*. New Delhi: Aryan Books International, 2002.

al-H̲umaidiy, Abû Bakr ‘Abdullâh ibn al-Zubair. *al-Musnad*. Juz I-II. Madinah: al-Maktabat̲ al-Salafiyah, t.th.

H̲usain, al-Sayyid Mu‘zham. “Tadzkirat̲ al-Mushannif”, dalam al-H̲âkim Abî ‘Abdillâh Muh̲ammad ibn ‘Abdillâh al-H̲âfizh al-Naisâbûriy. *Kitâb Ma’rifat̲ ‘Ulûm al-H̲adîts*. Hayderabad: Dâirat̲ al-Ma‘ârif al-‘Utsmâniyah, t.th.

al-H̲usainiy, Abû Bakr ibn Hidâyatillâh. *Thabaqât al-Syâfi‘iyyah*. Beirut: Dâr al-Qalam, t.th.

Husnain, 'Abd al-Na'îm Muhammad. *Qâmûs al-Fârisiyyah: Fârisiy-'Arabiy*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishriy, 1402 H/1982 M.

Ibn 'Abd al-Barr, Abû 'Umar Yûsuf al-Numairiy al-Qurthubiy. *Jâmi' Bayân al-'Ilm wa Fadllih*. Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

_____________. *al-Durar fî Ikhtishâr al-Maghâziy wa al-Siyar*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

_____________. *al-Istî'âb fî Ma'rifat al-Ashhâb*. Jilid III. Kairo: Dâr Nahdlat Mashr li al-Thab' wa al-Nasyr, t.th.

Ibn 'Abd al-Wahhâb, Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb dan 'Abdullâh ibn Muhammad. *Mukhtashar Sîrat al-Rasûl Shallallâh 'Alaih wa Sallam*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Ibn Abî al-Hadîd. *Syarh Nahj al-Balâghah*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Fikr li al-Jamî', 1388 H.

Ibn Abî Syaibah, Abû Bakr 'Abdillâh ibn Muhammad. *Kitâb al-Maghâziy*. Riyadl: Dâr Asybîliyâ, 1422 H/2001 H.

Ibn 'Arabiy, Muhy al-Dîn. *al-Futûhât al-Makkiyyah*. Jilid II. Kairo: al-Maktabat al-'Arabiyah, 1392 H/1972 M.

Ibn 'Asâkir, Abû al-Qâsyim 'Aliy ibn al-Hasan ibn Hibatillâh ibn 'Abdillâh al-Syâfi'iy. *Târîkh Madînat Damsyiq*. Juz XLII. Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M.

Ibn al-Atsîr, 'Izz al-Dîn Abî al-Hasan 'Aliy ibn Abî al-Karam Muhammad ibn Muhammad ibn 'Abd al-Karîm ibn 'Abd al-Wâhid al-Syaibâniy. *al-Kâmil fî al-Târîkh*. Jilid II. Beirut: Dâr Shâdir, 1399 H/1979 M.

_____________. *Usd al-Ghâbat fî Ma'rifat al-Shahâbah*. Jilid III. Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M.

____________. *Jâmi' al-Ushûl min Ahadîts al-Rasûl*. Juz I. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabiy, 1404 H/1984 M.

Ibn Bâbawaih, Abû Ja'far Muhammad ibn 'Aliy ibn al-Husain al-Qûmiy. *Ma'âniy al-Akhbâr*. Qum: Intisyârât Islâmiy, 1379 H.

____________. *Man lâ Yahdluruh al-Faqîh*. Juz I-IV. Beirut: Dâr al-Adlwâ', 1413 H/1992 M.

Ibn Balbân, 'Alâ' al-Dîn 'Aliy al-Fârisiy. *Shahîh Ibn Hibbân bi Tartîb Ibn Balbân*. Jilid XIV. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1418 H/1997 M.

Ibn Baththûthah. *Rihlat ibn Baththûthah*. Juz I-II. Mesir: al-Maktabat al-Tijâriyat al-Kubrâ, 1386 H/1967 M.

Ibn Fâris, Abû al-Husain Ahmad ibn Zakariyâ. *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*. Juz I. Mesir: Maktabat al-Khanjiy, 1402 H/ 1981 M.

Ibn Hamzah, Ibrâhîm ibn Muhammad ibn Kamâl al-Dîn al-Husainiy al-Hanafiy al-Dimasyqiy. *al-Bayân wa al-Ta'rîf fî Asbâb Wurûd al-Hadîts al-Syarîf*. Juz III. Beirut: al-Maktabat al-'Ilmiyah, 1402 H/1982 M.

Ibn Hanbal, Abû 'Abdillâh Ahmad. *al-Musnad al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*. Juz I. Beirut: al-Maktab al-Islâmiy, 1405 H/1985 M.

____________. *al-Musnad*. Penyunting Ahmad Muhammad Syâkir. Juz XVI. Beirut: Dâr al-Jîl, 1414 H/1994 M.

Ibn Hazm, al-Andalusiy. *Jawâmi' al-Sîrat al-Nabawiyyah*. Mesir: Maktabat al-Turâts al-Islâmiy, t.th.

Ibn Hibbân, Abû Hâtim Muhammad ibn Ahmad al-Bustiy. *Kitâb al-Tsiqât*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H/1998 M.

______________. *al-Majrûhîn min al-Muhadditsîn wa al-Dlu'afâ' wa al-Matrûkîn*. T.t.: t.p., 1402 H.

Ibn Hisyâm, Abû Muhammad 'Abd al-Malik. *al-Sîrat al-Nabawiyyah*. Juz II. Beirut: al-Maktabat al-'Ilmiyah, t.th.

______________. *Sîrat al-Nabiy Shallallâh 'Alaih wa Sallam*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M.

Ibn Humaid, Abû Muhammad 'Abd. *al-Muntakhab min Musnad 'Abd ibn Humaid*. Kairo: Maktabat al-Nahdlat al-Mishriyah, 1408 H/1988 M.

Ibn Jamâ'ah, Abû 'Abdillâh Badr al-Dîn Muhammad ibn Ibrâhîm. *al-Manhal al-Râwiy fî Mukhtashar 'Ulûm al-Hadîts*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1410 H/ 1990 M.

Ibn al-Jauziy, Abû al-Faraj 'Abd al-Rahmân ibn 'Aliy ibn Muhammad ibn Ja'far. *al-Maudlû'ât: Dirâsatan wa Tahqîqan wa Tarjamatan*. Jilid IV. Abu Dhabi: Mu'assasat al-Nidâ', 1423 H/2003 M.

______________. *al-Wafâ' bi Ahwâl al-Mushthafâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1408 H/ 1988 M.

______________. *Manâqib al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*. Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1402 H/1982 M.

______________. *Zâd al-Masîr fî 'Ilm al-Tafsîr*. Jilid III. Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M.

______________. *Shifat al-Shafwah*. Jilid I. Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H/1999 M.

Ibn Katsîr, Abû al-Fidâ' al-Hâfizh al-Dimasyqiy. *Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409 H/1989 M.

______________. *al-Sîrat̲ al-Nabawiyyah*. Juz III. Beirut: Dâr al-Fikr, 1410 H/1990 M.

______________. *al-Bidâyat̲ wa al-Nihâyah*. Jilid II. Juz IV. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.

______________. *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*. Jilid IV. Kairo: al-Makbat̲ al-Tsaqafiy, 2001.

______________. *al-Fushûl fî Ikhtishâr Sîrat̲ al-Rasûl*. Damaskus, Beirut: Dâr al-Qalam, 1399 H/1400 M.

Ibn Khaldûn, ‘Abd al-Rah̲mân. *Muqaddimat̲ Ibn Khaldûn*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Ibn Khallikân, Abû al-‘Abbâs Syams al-Dîn Ah̲mad ibn Muh̲ammad ibn Abî Bakr. *Wafayât al-A‘yân wa Anbâ’ Abnâ’ al-Zamân*. Jilid IV. Beirut: Dâr al-Tsaqâfah, t.th.

Ibn al-Khathîb. *al-Furqân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.

Ibn Mâjah, Abû ‘Abdillâh Muh̲ammad ibn Yazîd al-Qazwîniy. *Sunan Ibn Mâjah*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M.

Ibn Manzhûr, Abû al-Fadll Jamâl al-Dîn Muh̲ammad ibn Makram al-Ifriqiy al-Mishriy. *Lisân al-‘Arab*. Jilid XIII. Beirut: Dâr Shâdir, 1410 H/1990 M.

Ibn al-Mu‘taz. *Thabaqât al-Syu‘arâ’*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.

Ibn al-Nadîm, Abû al-Faraj Muh̲ammad. *al-Fihrist*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1416 H/1996 M.

Ibn Qayyim, Abû ‘Abdillâh Muh̲ammad ibn Abû Bakr. *I‘lâm al-Muwaqqi‘în ‘an Rabb al-‘Âlamîn*. Juz I. Beirut: Dâr al-Jîl, 1973 M.

Ibn Qutaibah, ‘Abdullâh ibn Muslim al-Dînawariy. *Ta'wîl Mukhtalaf al-Hadîts*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M.

_____________. *al-Ma‘ârif*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1407 H/1987 M.

Ibn Rajab, ‘Abd al-Rahmân ibn Ahmad al-Hanbaliy. *Syarh ‘Ilal al-Tirmidziy*. Juz I. T.t.: Dâr al-al-Mulâh li al-Thibâ‘at wa al-Nasyr, 1398 H/1978 M.

Ibn Sa‘ad, Muhammad. *Thabaqât al-Kubrâ*. Jilid I-VIII. Beirut: Dâr al-Shâdir, t.th.

Ibn Salâm, Abû ‘Ubaid al-Qâsim. *Kitâb al-Amwâl*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/ 1988 M.

Ibn Sayyid al-Nâs, Abû al-Fath Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ya‘muriy. *‘Uyûn al-Atsar fî Funûn al-Maghâziy wa al-Syamâ‘il wa al-Siyar*. Madinah: Maktabat Dâr al-Turâts, 1413 H/1992 M.

Ibn al-Shalâh, Abû ‘Amr ‘Utsmân ibn ‘Abd al-Rahmân. *‘Ulûm al-Hadîts*. Madinah: al-Maktabat al-‘Ilmiyah, 1972.

Ibn Taimiyyah, Abû al-‘Abbâs Taqiyy al-Dîn Ahmad ibn ‘Abd al-Halîm. *Minhâj al-Sunnat al-Nabawiyyah*. Juz II. T.t.: t.p., 1406 H/1986 M.

_____________. *‘Ilm al-Hadîts*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1409 H/1989 M.

Ibn Wahb, ‘Abdullâh ibn Muslim al-Qurasyiy. *al-Muwaththa'*. Jedah: Dâr Ibn al-Jauziy, 1420 H/1999 M.

Ibn Zain al-Dîn, Jamâl al-Dîn Abî Manshûr al-Syaikh Hasan. *Ma‘âlim al-Dîn wa Malâdz al-Mujtahidîn*. Teheran: al-Maktabat al-Islâmiyah, t.th.

Ilyas, Hamim dan Suryadi (ed.). *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

al-'Irâqiy, Zain al-Dîn 'Abd al-Rahîm ibn Husain. *Fath al-Mughîts bi Syarh Alfiyat al-Hadîts*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1416 H/1995 M.

_____________. *al-Taqyîd wa al-Îdlâh limâ Uthliqa wa Ughliqa min Muqaddimat ibn al-Shalâh*. Makkah: al-Maktabat al-Tijâriyat Mushthafâ Ahmad al-Bâz, 1413 H/1993 M.

Ismail, M. Syuhudi. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.

_____________. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

_____________. *Pengantar Ilmu Hadits*. Bandung: Angkasa, 1994.

_____________. *Pembahasan Kitab-kitab Hadis*. Ujung Pandang: t.p., 1989.

Ismâ'îl, Muhammad Bakr. *Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Manâr, 1411 H/1991 M.

Ismâ'îl, Sya'bân Muhammad. *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur'ân wa al-Sunnat wa al-'Ulûm al-Islâmiyyah*. Kairo: Dâr al-Anshâr, t.th.

_____________. *al-Tasyrî' al-Islâmiy: Mashâdiruh wa Athwâruh*. Kairo: Maktabat al-Nahdlat al-Mishriyah, 1405 H/ 1985 M.

Issac, Stephen dan William B. Michael. *Hanbook in Research and Evaluation*. California: Robert R. Knapp, Publisher, 1974.

Itr, Nûr al-Dîn. *al-Madkhal ilâ 'Ulûm al-Hadîts*. Madinah: al-Maktabat al-'Ilmiyah, 1971.

_____________. *Manhaj al-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîts*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1997 M.

_____________. *Manâhij al-Muhadditsîn al-'Âmmah*. Damaskus: t.p., 1420 H/1999 M.

_____________. *al-Imâm al-Tirmidziy wa al-Muwâzanah Baina Jâmi'ih wa Baina al-Shahîhain*. T.t.: Mathba'at Lajnat al-Ta'lîf wa al-Tarjamat wa al-Nasyr, 1390 H/1970 M.

_____________. "I'jâz al-Nubuwwat al-'Ilmiy", dalam al-Khathîb al-Baghdâdiy. *al-Rihlat fî Thalab al-Hadîts*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1395 H/1975 M.

_____________. "Tashdîr Syarh 'Ilal al-Tirmidziy", dalam 'Abd al-Rahmân ibn Ahmad ibn Rajab al-Hanbaliy. *Syarh 'Ilal al-Tirmidziy*. Juz I. T.t.: Dâr al-al-Mulâh li al-Thibâ'at wa al-Nasyr, 1398 H/1978 M.

'Izz al-Dîn, Muhammad Kamâl al-Dîn. *Ibn Hajar al-'Asqalâniy Mu'arrikhân*. Beirut: 'Âlam al-Kutub, t.th.

Jabali, Fu'ad. *The Companions of The Prophet: A Geographical Distribution and Political Alignments*. Leiden: Brill, 2003.

al-Jabartiy, 'Abd al-Rahmân. *'Ajâyib al-Âtsâr fî al-Tarâjim wa al-Akhbâr*. Kairo: Maktabat Madbûliy, 1997.

al-Jabiri, Muhammad Abed. *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*. Terj. Imam Khairi. Yogyakarta: IRCiSod, 2003.

Ja'fariyan, Rasul. *Penulisan dan Penghimpunan Hadis: Kajian Historis*. Terj. Dedy Djamaluddin Malik. Jakarta: Lentera, 1413 H/1992 M.

______________. "Tadwin al-Hadits: Studi Historis tentang Kompilasi dan Penulisan Hadis". Terj. Dedy Jamaluddin Malik. *Al-Hikmah*, no. 1, 1990.

______________. *Menolak Isu Perubahan al-Quran*. Terj. Abdurrahman. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1412 H/1991 M.

Jafri, Syed Husain M. "Shî'î Islam: Historical Overview", dalam John L. Esposito *et al.* (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*. Vol. IV. New York: Oxford University Press, 1995.

al-Jalâliy, al-Sayyid Muhammad Ridlâ al-Husainiy. *Tadwîn al-Sunnat al-Syarîfah*, Qum: Markaz al-Nasyr-Maktab al-I'lâm al-Islâmiy, 1413 H.

Jâliy, Ahmad Muhammad Ahmad. *Dirâsat 'an al-Firaq fî Târîkh al-Muslimîn: al-Khawârij wa al-Syî'ah*. Riyadl: Markaz al-Mâlik al-Faishâl li al-Buhûts wa al-Dirâsat al-Islâmiyah, 1408 H/1988 M.

al-Jashshâsh, Abû Bakr Ahmad al-Râziy. *Ahkâm al-Qur'ân*. Juz III. Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M.

al-Jawâbiy, Muhammad Thâhir. *Juhûd al-Muhadditsîn fî Naqd Matn al-Hadîts al-Nabawiy al-Syarîf*. T.t.: Mu'assasat 'Abd al-Karîm ibn 'Abdillâh, t.th.

al-Jazâ'iriy, Abû Bakr Jâbir. *Hâdzâ al-Habîb Muhammad Rasûlillah Shallallâh 'alaih wa Sallam Yâ Mujîb*. Jedah: Maktabat al-Sawâdiy li al-Tauzî', 1409 H/ 1989 M.

al-Juhaniy, Mâni' ibn Hammâd. *al-Mausû'at al-Muyassarat fî al-Adyân wa al-Madzâhib wa al-Ahzâb al-Mu'âshirah*. Jilid I. Riyadl: Dâr al-Nadwat al-'Âlamiyyat li al-Thibâ'at wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1418 H.

al-Jumahiy, Muhammad ibn Salâm. *Thabaqât al-Syu'arâ'*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1402 H/1982 M.

____________. *Thabaqât Fuhûl al-Syu'arâ'*. Jedah: Dâr al-Madaniy, t.th.

al-Jundiy, Farîd 'Abd al-'Azîz. "Muqaddimat al-Tahqîq", dalam Abû 'Abdillâh Yâqût ibn 'Abdillâh al-Hamawiy al-Rûmiy. *Mu'jam al-Buldân*. Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

al-Jurjâniy, 'Aliy ibn Muhammad. *Kitâb al-Ta'rîfât*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1408 H/1988 M.

Juynboll, G. H. A. *The Authenticity of the Tradition Literature*. Leiden: E. J. Brill, 1969.

____________. "Some New Ideas on the Development of *Sunna* as a Technical Term in Early Islam", dalam G. H. A. Juynboll. *Studies on the Origins and Use of Islamic Hadith*. Hampshire: Variorum, 1996.

____________. "Tadwîn", dalam P. J. Bearman *et al.* (ed.). *The Encyclopaedia of Islam*. Vol X. Leiden: E.J. Brill, 2000.

Juynboll, Th. W. "Hadîth", dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.). *First Encyclopaedia of Islam*, Vol. III (Leiden: E. J. Brill, 1987.

Kahhalah, 'Umar. *Mu'jam al-Mu'allifîn*. Juz I. Beirut: Dâr Ihyâ' wa al-Turâts al-'Arabiy, t.th.

Kamali, Mohammad Hashim. *Priciples of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1991.

al-Kandahlawiy, Muhammad Zakariyâ. *Aujaz al-Masâlik ilâ Muwaththa' Mâlik*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1410 H/1989 M.

Kartodirdjo, Sartono. "Metode Penggunaan Bahan Dokumen", dalam Koentjaraningrat *et al. Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, 1981.

Kâsyif, Sayyidah Ismâ'îl. *Mashâdir al-Târîkh al-Islâmiy wa Manâhij al-Bahts Fîh*. Kairo: Maktabat al-Khanjiy, 1976.

al-Kattâniy, Muhammad ibn Ja'far. *al-Risâlat al-Mustathrafah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1400 H.

Kerlinger, Fred N. *Asas-asas Penelitian Behavioral*. Terj. Landung R. Simatupang. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2002.

Khalaf, 'Abd al-Wahhâb. *'Ilm Ushûl al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Kuwaitiyah, 1388 H/ 1968 M.

Khalidi, Tarif. "Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment". *The Muslim World*, no. 63, vo. LXIII, 1973.

Khalîfah, Hâjî. *Kasyf al-Zhunûn 'an Asâmiy al-Kutub wa al-Funûn*. Jilid II. Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M.

Khamenei, Âyatullâh Sayyid 'Aliy. *al-Ushûl al-Arba'ah fî 'Ilm al-Rijâl*. T.t.: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-'Alâqât al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M.

Khan, Muhammad A. R. *A. Brief Survey of Muslim Contribution to Science and Culture*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1993.

al-Khathîb, Muhammad 'Ajjâj. *Ushûl al-Hadîts: 'Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M.

____________. *al-Sunnat qabl al-Tadwîn*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H/1981 M.

Khauriy, Yûsuf. *al-'Ulûm 'inda al-'Arab: Tabwîb wa Ta'ârîf wa Nushûsh*. Beirut: Mansyûrât Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1403 H/1983 M.

al-Khûliy, Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-'Azîz. *Miftâh al-Sunnah au Târîkh Funûn al-<u>H</u>adîts*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

al-Kirmâniy, Mu<u>h</u>ammad ibn Yûsuf ibn 'Aliy. *Sha<u>h</u>î<u>h</u> Abî 'Abdillâh al-Bukhâriy bi Syar<u>h</u> al-Kirmâniy*. Jilid VI. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta, 1990.

_____________. *et al. Kamus Istilah Antropologi*. Jakarta: Progess & Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2003.

Koya, P. K. (ed.). *Hadîth and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.

al-Kulainiy, Abû Ja'far Mu<u>h</u>ammad ibn Ya'qûb ibn Is<u>h</u>âq. *al-Kâfiy*. Juz I. Qum: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1375 H.

Kuntowijoyo. *Pengatar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Bentang, 1995.

_____________. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.

al-Kutubiy, Mu<u>h</u>ammad ibn Syâkir. *Fawât al-Wafayât*. Jilid IV. Beirut: Dâr al-Shâdir, 1974.

al-Laknawiy, Abû al-<u>H</u>asanâ<u>t</u> 'Abd al-<u>H</u>ayy. *al-Raf' wa al-Takmîl fî al-Jar<u>h</u> wa al-Ta'dîl*. Beirut: Dâr al-Aqshâ li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1407 H/1987 M.

Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Vol. III. Beirut: Librairie du Liban, 1968.

Lari, Sayyid Mujtaba Musawi. *Imam Penerus Nabi Saw.: Tinjauan Historis, Teologis, dan Filosofis*. Terj. Ilham Mashuri (Jakarta: Lentera, 2004.

Lawson, B. Todd. "Akhbârî Shî'î approach to tafsîr", dalam G. R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (ed.). *Approaches to the Qur'ân*. London, New York: Routledge, 1993.

Lecker, Michael. "Wâqidî's Account on the Status of the Jews of Medina: a Study of a Combined Report", dalam Uri Rubin (ed.). *The Life of Muhammad*. Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing Limited, 1998.

Leininger, Madeleine. "Evaluation Criteria and Critique of Qualitative Research Studies", dalam Janice M. Morse (ed.). *Critical Isuue in Qualitative Research Methods*. California, London, New Delhi: SAGE Publications, Inc, 1994.

Lewis, Bernard. "Daftar", dalam Bernard Lewis *et al.* (ed.). *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. II. Leiden: E.J. Brill, 1983.

_____________. *et al.* (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. II. Leiden: E.J. Brill, 1983.

Lichtenstadter, Ilse. "Arabic and Islamic Historiography". *The Moslem World*, vol. XXXV, 1977.

Lubis, Nabilah. *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*. Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001.

Ma'aref, Majid. "An Introduction to the History of Shia Hadiths". *Al-Huda*, vo. III, no. 12, 2006.

al-Madaniy, Zaid ibn 'Aliy ibn al-Husain ibn 'Aliy ibn Abî Thâlib al-Hâsyimiy al-'Alawiy. *Musnad al-Imâm Zaid*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

Madelung, Wilfred. "al-Kulaynî", dalam C.E. Bosworth *et al.* (ed.). *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. V. Leiden: E.J. Brill, 1986.

Mahmûd, 'Abd al-Majîd. *Amtsâl al-Hadîts Ma'a Taqdimat fî 'Ulûm al-Hadîts*. Kairo: Dâr al-Turats, t.th.

Mahzar, Armahedi. *Revolusi Integralisme Islam*. Bandung: Mizan, 2004.

Majîd, 'Abd al-Mun'im. *Muqaddimat li Dirâsat al-Târîkh al-Islâmiy*. Kairo: Maktabat al-Anglo al-Mishriyah, 1971.

al-Majlisiy, Muhammad Bâqir. *Bihâr al-Anwâr*. Juz XX. Teheren: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1388 H.

Makdisi, George. *The Rise of Humanism in Classical Islam and Christian West*. Edinbergh: Edinbergh University Press, 1990.

Mâlik, Abû 'Abdillâh ibn Anas al-Ashbahiy. *al-Muwaththa'*. Riwayat Yahyâ ibn Yahyâ ibn Katsîr al-Laitsiy al-Andalusiy. Beirut: Dâr al-Fkr, 1425 H/2005 M.

______________. *Muwaththa' al-Imâm Mâlik*. Riwayat Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibâniy. t.t.: Maktabat al-'Ilmiyah, t.th.

al-Mâlikiy, Muhammad 'Alwiy al-Hasaniy. *al-Manhal al-Lathîf fî Ushûl al-Hadîts al-Syarîf*. Jedah: Maktabat Sahr, 1414 H/1990 M.

al-Maqdîsiy, Abû al-Fadll Muhammad ibn Thâhir. *Syurûth al-A'immat al-Sittah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah. 1405 H/1984 M.

Marbun, B. N. *Kamus Politik*. Jakarta: Sinar Harapan, 2002.

Margoliouth, D. S. *Lectures on Arabic Historions*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1979.

Mas'ud, Abdurrahman. *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

al-Mas'ûdiy, Abû al-Hasan 'Aliy ibn al-Husain ibn 'Aliy. *Murûj al-Dzahab wa Ma'âdin al-Jauhar*. Juz I. Beirut: al-Maktabat al-Islâmiyah, t.th.

Merlet, Shukriekh R. "Arab Historiography", dalam Mohamed Taher (ed.). *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*. Vol. V. New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 1997.

Mir, Mustansir. "The Surâ as a Unity: A Twentieth Century Development in Qur'ân Exegesis", dalam G. R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef (ed.). *Approaches to the Qur'ân*. London, New York: Routledge, 1993.

al-Mishkiniy, Âyatullâh 'Ali. "Sunnah dalam Pandangan Syi'ah dan Sunni". *Al-'Ibrah*, vol. 1, no. 2, 2003.

al-Mishriy, Sirâj al-Dîn Abî Hafsh 'Umar ibn 'Aliy ibn Ahmad. *Thabaqât al-Auliyâ'*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H/1998 M.

al-Mizziy, Jamâl al-Dîn Abî al-Hajjâj Yûsuf. *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*. Jilid XXI. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1413 H/1992 M.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006.

Morris, William *et al.* (ed.). *The Heritage Illustrated Dictionary of the English Language*. Vol I. Boston: Houghton Mifflin Company, 1979.

Mu'assasat al-Balâgh, Lajnat al-Ta'lîf. *Sîrat Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam wa Ahl Baitih*. Juz I. T.t.: al-Amîn, 1404 H.

______________. *Ahl al-Bait: Maqâmuhum, Manhajuhum, Masaruhum*. Teheran: al-Majma' al-'Âlamiy li Ahl al-Bait, 1413 H/1992 M.

al-Mubârkafûriy, Abû al-‘Ulâ Muhammad ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Abd al-Rahîm. *Muqaddimat Tuhfat al-Ahwadziy Syarh Jâmi‘ al-Tirmidziy*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

al-Mubârkafûriy, Shafiyy al-Rahmân. *al-Rahîq al-Makhtûm*. Beirut: Mu’assasat al-Risâlah, 1420 H/1999 M.

Muhammad, Asmâ’ Abû Bakr. *Ibn Baththûthah: al-Rajul wa al-Rihlah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1412 H/1992 M.

Muir, William. *The Life of Mohammed*. Edinburgh: John Grant, 1923.

Mulâkhathir, Khalîl Ibrâhîm. *Makânat al-Shahîhain*. Kairo: al-Mathba‘at al-‘Arabiyat al-Hadîsah. 1402 H.

al-Munsyâwiy, Muhammad Shâdiq. *Qâmûs Mushthalahât al-Hadîts al-Nabawiy*. Kairo: Dâr al-Fadlîlah, t.th.

Murray, James A. H. *et al.* (ed.). *The Oxford English Dictionary*. Vol. V. Oxford: The Clarendon Press, 1978.

al-Murshifiy, Sa‘ad. *al-Jâmi‘ al-Shahîh li al-Sîrat al-Nabawiyyah*. Kuwait: Maktabat al-Manâr al-Islâmiyah, 1415 H/1994 M.

al-Murzibâniy, Abû ‘Ubaidillâh Muhammad ibn ‘Imrân. *Mu ‘jam al-Syu‘arâ’*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1402 H/1982 M.

al-Musawi, Syarafuddin. *Dialog Sunnah Syi‘ah*. Terj. Muhammad Al-Baqir. Bandung: Mizan, 1995.

Mushthafâ, Ibrâhîm *et al. al-Mu‘jam al-Wasîth*. Juz II. Teheran: al-Maktabat al-‘Ilmiyah, t.th.

Muslim, Abû al-Husain ibn al-Hajjâj. *Shahîh Muslim*. Kairo: Dâr Ibn al-Haitsam, 1422 H/2001.

_____________. *Kitâb al-Tamyîz*. Saudi Arabia: Maktabat al-Kautsar, 1410 H/1990 M.

Muthahhari, Murtadha. *Akhlak Nabi yang Ummi*. Terj. Dicky Sofyan dan Agustin. Bandung: Mizan, 1995.

_____________. dan M. Baqir al-Shadr. *Pengantar Ushul Fiqih dan Ushul Fiqih Perbandingan*. Terj. Satrio Pinandito dan Ahsin Muhammad. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993.

al-Muyânajjiy, al-Syaikh 'Aliy al-Ahmadiy. *Mukâtib al-Rasûl*. Jilid III. Teheran: Mu'assasat Dâr al-Hadîts al-Tsaqâfiyah, 1419 H.

al-Muzhaffar, Muhammad Ridlâ. *Ushûl al-Fiqh fî Mabâhits al-Alfâzh wa al-Mulâzamât al-'Aqliyyah*. Juz I. Qum: Markaz Intsyârât Daftar bi Tablîghât al-Islâmiy Hauzat al-'Ilmiyah, 1419 H.

_____________. *'Aqâ'id al-Imâmiyyah*. Beirut: Dâr al-Irsyâd al-Islâmiy, 1409 H/ 1988 M.

al-Nadwiy, Abû al-Hasan 'Aliy al-Husniy. *Rijâl al-Fikr wa al-Da'wat fî al-Islâm*. Damaskus, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1420 H/1999 M.

al-Naisâbûriy, al-Hâkim Abî 'Abdillâh Muhammad ibn 'Abdillâh al-Hâfizh. *Kitâb Ma'rifat 'Ulûm al-Hadîts*. Hayderabad: Dâirat al-Ma'ârif al-'Utsmâniyah, t.th.

_____________. *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhain*. Jilid I-IV. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, t.th.

al-Najâsyiy, Abû al-'Abbâs Ahmad ibn 'Aliy ibn Ahmad ibn al-'Abbâs al-Asadiy al-Kûfiy. *Rijâl al-Najâsyiy*. Qum: Mu'assasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1418 H.

Najmiy, Muhammad Shâdiq. *Ta'ammulât fî al-Shahîhain*. Beirut: Dâr al-'Ulûm, 1408 H/1988 M.

al-Nasafiy, ‘Abdullâh ibn Ahmad ibn Mahmûd. *Madârik al-Tanzîl wa Haqâ’iq al-Ta’wîl*. Jilid II. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H/1995 M.

al-Nasâ’iy, Abû ‘Abd al-Rahmân Ahmad ibn Syu‘aib. *Sunan al-Nasâ’iy*. Juz IV dan VIII. Beirut: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M.

Nashshâr, Hussain. *Nasy’at al-Tadwîn al-Târîkhiy ‘ind al-‘Arab*. Kairo: Maktabat al-Nahdlat al-Mishriyah, t.th.

Nashr, al-Shadîq Basyîr. *Dlawâbith al-Riwâyat ‘ind al-Muhadditsîn*. Tharablus: Mansyûrât al-Da‘wat al-Islâmiyah wa Lanjnat al-Huffâzh ‘alâ al-Turâts al-Islâmiy, 1401 H/1992 M.

Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World*. Kula Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1987.

Nasution, Harun. *Teologi Islam: Sejarah, Aliran-aliran, Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 1986.

al-Nawâwiy, Abû Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf. *Shâhîh Muslim bi Syarh al-Imâm al-Nawawiy*. Jilid I dan Jilid V. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

_____________. *al-Taqrîb wa al-Taisîr li Ma‘rifat al-Sunan al-Basyîr al-Nadzîr*. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabiy, 1405 H/1985 M.

Newman, Andrew J. *The Formative Period of Twelver Shi‘ism: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000.

Nu‘mani, Shibli. *Sirat-un-Nabi: The Life of the Prophet*. Terj. M. Tayyib Budayuni. New Delhi: Rightway Publications, 2001.

Nuwaihidl, ‘Âdil. *Mu‘jam al-Mufassirîn*. Beirut: Mu’assasat Nuwaihidl al-Tsaqâfiyah, 1409 H/1988 M.

Pedersen, J. *Fajar Intelektualisme Islam: Buku dan Sejarah Penyebaran Informasi di Dunia Arab*. Terj. Alwiyah Abdurrahman. Bandung: Mizan, 1996.

Penrice, John. *Dictionary and Glossary the Koran*. London: Curzon Press, 1979.

Polo, Marco. *Travels of Marco Polo*. New York: Grosset & Dunlop, t.th.

Pusat Bahasa, Tim Penyusun Kamus. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.

al-Qâdliy, al-Nu'mân 'Abd al-Muta'âl. *al-Hadîts al-Syarîf: Riwâyat wa Dirâyat*. Kairo: al-Majlis al-A'lâ li al-Syu'ûn al-Islâmiyah, 1395 H/1975 M.

al-Qahyâ'iy, Zakiy al-Dîn al-Maulâ 'Inâyatillâh ibn 'Aliy. *Majma' al-Rijâl*. Jilid I-III. Qum: Mu'assasat Mathbû'âtiy Ismâ'îliyyân, t.th.

Qal'ahjiy, Muhammad Rawwâs. *Mausû'at Fiqh Zaid ibn Tsâbit wa Abî Hurairah*. Beirut: Dâr al-Nafa'is, 1413 H/1993 M.

al-Qalqasyandiy, Ahmad ibn 'Aliy. *Shubh al-A'syâ fî Shinâ'at al-Insyâ'*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M.

al-Qanûjiy, Abû al-Thayyib al-Sayyid Shadîq Hasan. *al-Khiththah fî Dzikr al-Shihâh al-Sittah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1905 H/1985 M.

al-Qaradlâwiy, Yûsuf. *al-Madkhal li Dirâsat al-Sunnat al-Nabawiyyah*. Kairo: Maktsabat Wahbah, 1425 H/2004 M.

al-Qâsimiy, Muhammad Jamâl al-Dîn. *Qawâ'id al-Tahdîts min Funûn Mushthalah al-Hadîts*. Mesir: 'Îsâ al-Halabiy, t.th.

_____________. *Mahâsin al-Ta'wîl*. Jilid VIII. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1318 H/1997 M.

Qâsyim, Nâfi'. "Taqdîm", dalam al-Husain ibn 'Abdillâh al-Thîbiy. *al-Khulâshat fî Ushûl al-Hadîts*. Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1405 H/1985 M.

al-Qaththân, Mannâ'. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1414 H/1994 M.

_____________. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Hadîts*. Kairo: Maktabat Wahbah, 1412 H/ 1992 M.

Qayyim, As'ad Sâlim. *'Ilm al-Thabaqât al-Muhadditsîn: Ahammiyyatuh wa Fawâ'iduh*. Riyadl: Maktabat al-Rasyd, 1415 H/1994 M.

al-Qiffâriy, Nâshir ibn 'Abdillâh ibn 'Aliy. *Ushûl Madzhab al-Syî'at al-Imamiyyat al-Itsnâ 'Asyariyyah*. Jilid I. Kairo: Dâr al-Haramain li al-Thibâ'ah, 1415 H/1994 M.

Qubaisiy, Muhammad. *Tadwîn al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1401 H/ 1981 M.

al-Qummiy, al-Sayyid Ashghar Nâzhim Zâdah. *al-Fushûl al-Mi'ah fî Hayât Abî al-A'immat Amîr al-Mu'minîn 'Aliy ibn Abî Thâlib*. Juz V. Qum: Mahr, 1411 H.

Qureshi, I. H. "Historiography", dalam M. M. Syarif (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Vol. II. Pakistan: Royal Book Company, 1983.

al-Qurthubiy, Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Ahmad al-Anshâriy. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Juz III. Mesir: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1373 H/1954 M.

al-Radliy, al-Syarîf. *Nahj al-Balaghah*. Disyarah oleh Syaikh Muhammad 'Abduh. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1424 H/2004 M.

______________. *Puncak Kefasihan: Pilihan Khotbah, Surat, dan Ucapan Amirul Mukminin 'Ali ibn Abi Thalib*. Terj. Muhammad Hasyim Assagaf. Jakarta: Lentera, 1997.

al-Rajâ'iy, Al-Sayyid Mahdiy. "Tarjamat Ahmad ibn Muhammad Khâlid al-Barqiy", dalam Abû Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Khâlid al-Barqiy. *al-Mahâsin*. Qum: al-Mu'âwaniyat al-Tsaqafiyat li al-Mujtama' al-'Âlamiy li Ahl al-Bait, 1413 H.

al-Râjihiy, Syaraf al-Dîn 'Aliy. *Mushthalah al-Hadîts wa Atsaruhu 'alâ al-Dars al-Lughawiy 'Inda al-'Arab*. Beirut: Dâr al-Nahdlat al-'Arabiyah, 1983 M.

al-Râmahhurmuziy, Al-Hasan ibn 'Abd al-Rahmân. *al-Muhaddits al-Fâshil baina al-Râwiy wa al-Wâ'iy*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1404 H/1984 M.

Raven, W. "Sirah", dalam C. E. Bosworth *et al.* (ed.). *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. IX. Leiden: E. J. Brill, 1997.

al-Râziy, Abû Muhammad 'Abd al-Rahman ibn Abî Hâtim. *al-Jarh wa al-Ta'dîl*. Jilid IV. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

al-Râziy, Fakhr al-Dîn. *Mafâtîh al-Ghaib*. Jilid XIV. Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H/ 1985 M.

Razwy, Sayed Ali Asgher. *Muhammad Rasulullah Saw.: Sejarah Lengkap Kehidupan dan Perjuangan Nabi Islam Menurut Sejarawan Timur dan Barat*. Terj. Dede Azwar Nurmansyah. Jakarta: Pustaka Zahra, 2004.

Ridlwân, Ridlwân Muhammad. "Hayât al-Balâdzuriy", dalam Abû al-Hasan al-Balâdzuriy. *Futûh al-Buldân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1412 H/1991 M.

Roded, Ruth. *Women in Islamic Biographical Collections: From Ibn Sa'ad to Whos's Who*. Boulder, London: Lynne Rienner Publishers, 1994.

Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E. J. Brill, 1968.

_____________. "Islamic Historiography", dalam David L. Shills (ed), *International Encyclopedia of Social Sciences*. Vol. V. New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1972.

_____________. "Historiografi Islam", dalam Taufik Abdullah dan Abdurrachman Surjomihardjo (ed.). *Ilmu Sejarah dan Historiografi*. Jakarta: Gramedia, 1985.

_____________. *Etika Kesarjanaan Muslim*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 1999.

Rubin, Uri. "Introduction: the Prophet Mu<u>h</u>ammad and the Islamic Sources", dalam Uri Rubin (ed.). *The Life of Muhammad*. Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing Limited, 1998.

Sachedina, Abdulaziz A. "Signifikansi *Rijâl* Karya al-Kasysyi dalam Memahami Peran Awal Para Faqih (*Fuqahâ'*) Syi'ah". Terj. Arif Mulyadi. *Al-Hikmah*, no. 16, vol. VII, 1995.

Said, Fadhlullah Muh. "Konsep Hadîts Shahîh Menurut *Sunnî* dan *Syî'î*". Tesis. Jakarta: Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2004.

al-Sakhâwiy, Syams al-Dîn Mu<u>h</u>ammad ibn 'Abd al-Ra<u>h</u>mân. *al-I'lân bi al-Taubîkh li Man Dzamm al-Târîkh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

_____________. *Fat<u>h</u> al-Mughîts bi Syar<u>h</u> Alfiya<u>t</u> al-<u>H</u>adîts li al-'Irâqiy*. Juz I. Kairo: Maktaba<u>t</u> al-Sunnah, 1415 H/1995 M.

_____________. *al-Tu<u>h</u>fa<u>t</u> al-Lathîfa<u>t</u> fî Târîkh al-Madîna<u>t</u> al-Syarîfah*. Juz II. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1414 H/1993 M.

Sâlim, Sahr al-Sayyid 'Abd al-'Azîz. *Adlwâ' 'alâ Mushhaf 'Utsmân ibn 'Affân*. Iskandariyah: Mu'assasa<u>t</u> Syabâb al-Jâmi'ah, t.th.

al-Salus, Ali Ahmad. *Ensiklopedi Sunnah-Syiah*. Terj. Asmuni Solihan Zamakhsyari. Jilid II. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001.

al-Sam'âniy, 'Abd al-Karîm ibn Mu<u>h</u>ammad. *Adab al-Imalâ' wa al-Istimlâ'*. Beirut: Dâr Iqra', 1406 H/1986 M.

al-Saqâ', Mushthafâ *et al.* "Muqaddimah", dalam Abû Mu<u>h</u>ammad 'Abd al-Malik ibn Hisyâm. *al-Sîra<u>t</u> al-Nabawiyyah*. Juz I. Beirut: al-Maktaba<u>t</u> al-'Ilmiyah, t.th.

Sardar, Ziauddin. *Masa Depan Islam*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Pustaka, 1408/1987 M.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: The Clarendon Press, 1971.

____________. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press, 1959.

Seignobos, Langlois et *et al. Naqd al-Târîkhiy*. Terj. Abd al-Ra<u>h</u>mân Badawiy. Kairo: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyah, t.th.

Serjeant, R. B. "The Constitution of Madina". *Islamic Quartely*, vol. VII, 1964.

____________. "The Sunnah Jâmi'ah, Pacts with the Yathrib Jews and the Ta<u>h</u>rîm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called "Constitution of Medina"", dalam Uri Rubin (ed.). *The Life of Muhammad.* Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing Limited, 1998.

Sevilla, Cansuelo G. *et al. Pengantar Metode Penelitian*. Terj. Alimuddin Tuwu. Jakarta: UI-Press, 1993.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Vol I. Leiden: E. J. Brill, 1969.

al-Shabbâgh, Muhammad. *al-Hadîts al-Nabawiy: Mushthalahuhu, Balâghatuhu, 'Ulûmuhu, Kutubuhu*. T.t.: Mansyûrat al-Kutub al-Islâmiy, 1392 H/1973 M.

Shâbir, Hilmiy 'Abd al-Mun'im. *Manhajiyyat al-Bahts al-'Ilm wa Dlawâbithuhu fî al-Islâm*. Makkah: Râbithat al-'Âlam al-Islâmiy, 1418 H.

al-Shâbûniy, Muhammad 'Aliy. *al-Sunnat al-Nabawiyyat al-Muthahharat Qism min Wahy al-Ilâhiy al-Munzil*. Makkah: Râbithat al-'Âlam al-Islâmiy, 1417 H.

______________. *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'an*. Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1405 H/ 1985 M.

______________. *al-Nubuwwat wa al-Anbiyâ'*. Saudi Arabia: t.p., 1400 H/1980 M.

al-Shadr, Muhammad Shâdiq. *al-Syî'at al-Imâmiyyah*. Kairo: Dâr al-Taufîqiyah, 1402 H/1982 M.

al-Shaffâr, Abû Ja'far Muhammad ibn al-Hasan ibn Farrûkh. *Bashâ'ir al-Darajât*. Teheran: Mansyûrât al-A'lamiy, 1404 H.

al-Shahristâniy, Sayyid Ali. *The Prohibition of Recording the Hadith: Causes and Effects*. Terj. Badr Shahin. Qum: Ansariyan Publications, 2004.

al-Shâlih, Shubhiy. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1988.

______________. *'Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahuhu*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Mâlayîn, 1988.

al-Sharqawi, 'Effat. *Filsafat Kebudayaan Islam*. Terj. Ahmad Rofi' Usmani. Bandung: Pustaka, 1406 H/1986 M.

Shaukat, Jamila. "Pengklasifikasian Literatur Hadis". *Al-Hikmah*, no. 13, 1415 H.

Shiddiqi, Muhammad Zubayr. "The Science and Critique of Hadith (*'Ulûm al-Hadîth)*", dalam P. K. Koya (ed.). *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.

____________. "Hadith Literature: Influence on Arabic Linguistics and Lexicography", dalam Mohamed Teher (ed.). *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*. Vol. XI. New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 1998.

____________. "Hadith—A Subject of Keen Interest", dalam P. K. Koya (ed.). *Hadith and Sunnah: Ideals and Realities*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1996.

Shidqiy, Taufîq. "al-Islâm Huwa al-Qur'ân Wahdah". *al-Manâr*, jilid IX, juz VIII, 1906.

Shubhiy, Ahmad Mahmûd. *Fî 'Ilm al-Kalâm: Dirâsat Falsafiyyah*. Iskandariyah: Dâr al-Kutub al-Jâmi'iyah, 1969.

al-Sibâ'iy, Mushthafâ. *al-Sunnat wa Makânatuhâ fî al-Tasyrî' al-Islâmiy*. T.t.: Dâr al-Qaumiyah li al-Thibâ'ah wa al-Nasr, t.th.

al-Sijistâniy, Abû Dâwud Sulaimân ibn al-'Asy'ats al-Azdiy. *Sunan Abî Dâwud*. Juz IV. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1408 H/1988 M.

Singh, N. K. dan A. Samiuddin (ed.). *Encyclopaedic Historiography*. Vol. I. Delhi: Global Vision Publishing House, 2003.

Sjadzali, Munawir. *Islam and Governmental System: Teaching, History, and Reflections,* Jakarta: INIS, 1991.

Speight, R. Marston. "Hadith", dalam John L. Esposito *et al*. (ed.). *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*. Vol. II. New York: Oxford University Press, 1995.

Strauss, Anselm dan Juliet Corbin. *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif: Tatalangkah dan Teknik-teknik Teoritisasi Data*. Terj. Muhammad Shodiq dan Imam Muttaqien. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

al-Subhâniy, Ja'far. *Ushûl al-Hadîts wa Ahkâmuhu fî 'Ilm al-Dirâyah*. Qum: Lajnat Idarat al-Hauzat al-'Ilmiyah, 1412 H.

_____________. *al-I'tishâm bi al-Kitâb wa al-Sunnah*. Teheran: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-'Alâqât al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M.

_____________. *Kulliyât fî 'Ilm al-Rijâl*. Qum: Mu'assasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1412 H.

_____________. *Buhûts fi al-Milal wa al-Nihal*. Juz VI. Qum: Lajnat Idarat al-Hauzat al-'Ilmiyah, 1413 H.

_____________. *Mausû'at Thabaqât al-Fuqahâ': al-Muqaddimah*. Jilid II. Qum: Mu'assasat al-Imâm al-Shâdiq, 1418 H.

_____________. *al-Sîrat al-Muhammadiyyah*. Qum: Mu'assasat al-Imâm al-Shâdiq, 1420 H.

_____________. "Menimbang Hadis-hadis Mazhab Syi'ah: Studi atas Kitab *al-Kâfiy*". *Al-Huda*, vol. II, no. 5, 2002.

al-Subkiy, Tâj al-Dîn Abî Nashr 'Abd al-Wahhâb ibn 'Aliy ibn 'Abd al-Kâfiy. *Thabaqât al-Syâfi'iyyat al-Kubrâ*. Juz IV. Mesir: 'Îsâ al-Babiy al-Halabiy wa Syurakah, 1385 H/1966 M.

al-Suhailiy, Abû al-Qâsim ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Abdillâh ibn Ahmad ibn Abî al-Hasan al-Khats‘amiy. *al-Raudl al-Unuf fî Tafsîr al-Sîrat al-Nabawiyyat li Ibn Hisyâm*. Juz II. Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M.

al-Sulamiy, Abû ‘Abd al-Rahmân. *Thabaqât al-Shûfiyyah*. T.t.: Mathâbi‘ al-Syu‘ab, 1380 H.

al-Sulamiy, Muhammad ibn Shâmil. *Manhaj Kitâbat al-Târîkh al-Islâmiy*. Makkah: Dâr al-Risâlah, 1418 H/1998 M.

al-Suyûthiy, Jalâl al-Dîn. *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1399 H/1979 M.

_____________. *Tadrîb al-Râwiy fî Syarh Taqrîb al-Nawawiy*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1423 H/2002 M.

_____________. *Tanwîr al-Hawâlik Syarh Muwaththa’ al-Imâm Mâlik*. Mesir: al-Maktabat al-Tijâriyat a-Kubrâ, t.th.

_____________. *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma’tsûr*. Jilid IV. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1421 H/2000 M.

_____________. *Thabaqât al-Mufassirîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1403 H/1983 M.

_____________. *Thabaqât al-Huffâzh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1414 H/ 1994 M.

_____________. *Bughyat al-Wu‘ât fî Thabaqât al-Lughawiyyîn wa al-Nuhât*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1399 H/1979 M.

_____________. *Tazyîn al-Mamâlik bi Manâqib Sayyidinâ al-Imâm Mâlik*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.

al-Syâfi‘iy, Muhammad ibn Idrîs. *al-Sunan al-Ma’tsûrah*. Beirut: Dâr al-Ma‘ârif, 1406 H/1986 M.

_____________. *Musnad al-Syâfi'iy*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

_____________. *al-Risâlah*. Kairo: Dâr al-Turats, 1399 H/1979 M.

al-Syahâwiy, Ibrâhîm Dasûkiy. *Mushthalah al-Hadîts*. T.t.: Syirkat al-Thibâ'at al-Fanniyat al-Muttahidah, t.th.

al-Syahrastâniy, Abû al-Fath Muhammad 'Abd al-Karîm ibn Abî Bakr Ahmad. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

al-Syaikh, Bâshir ibn 'Aliy 'Â'idl Hasan. *'Aqîdat Ahl al-Sunnat wa al-Jamâ'at fî al-Shahâbat al-Kirâm*. Juz II. Riyadl: Maktabat al-Rusyd, 1415 H/1995 M.

al-Syairâziy, Syaikh 'Abd al-Rahîm al-Rabbâniy. "Hayât al-Mu'allif", dalam Abû Ja'far Muhammad ibn 'Aliy ibn al-Husain ibn Bâbawaih al-Qûmiy. *Ma'âniy al-Akhbâr*. Qum: Intisyârât Islâmiy, 1379 H.

Syâkir, Ahmad Muhammad. *al-Bâ'its al-Hatsîs Syarh Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

_____________. "al-Muqaddimah", dalam Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'iy. *al-Risâlah*. Kairo: Dâr al-Turats, 1399 H/1979 M.

Syalabiy, Ahmad. *Mausû'ah al-Târîkh al-Islâmiy*. Kairo: Maktabat al-Nahdlat al-Mishriyah, 1416 H/1996 M.

Syaltût, Mahmûd. *al-Islâm Aqîdat wa Syarî'ah*. Kairo: Dâr al-Qalam, 1966.

al-Syâmiy, Makki *al-Sunnat al-Nabawiyyat wa Mathâ 'an al-Mubtadi'ah*. Aman: Dâr 'Ammar li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1988.

al-Syantanâwiy, Ahmad *et al.* (ed.), *Dâ'irat al-Ma'ârif*. Juz IV. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Syarârah, 'Abd al-Lathîf. *al-Fikr al-Târîkhiy fî al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Andalus, 1983.

Syarif, M. M. (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Vol. II. Pakistan: Royal Book Company, 1983.

al-Syâthibiy, Abû Is<u>h</u>âq Ibrâhîm ibn Mûsâ. *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-A<u>h</u>kâm*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

al-Syaukâniy, Mu<u>h</u>ammad ibn 'Aliy ibn Mu<u>h</u>ammad. *Irsyâd al-Fu<u>h</u>ûl ila Ta<u>h</u>qîq 'Ilm al-Ushûl*. Makkah: al-Maktaba<u>t</u> al-Tijâriyah Mushthafâ A<u>h</u>mad al-Bâz, 1413 H/1993 M.

_____________. *al-Badr al-Thâli' bi Ma<u>h</u>âsin Man Ba'da al-Qarniy al-Sâbi'*. Juz I. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.

al-Syâyib, A<u>h</u>mad. *Ushûl al-Naqd al-Adabiy*. Kairo: Maktaba<u>t</u> al-Nahdla<u>t</u> al-Mishriyah, 1974 M.

al-Syâyijiy, 'Abd al-Razzâq ibn Khalîfah. *Mas'ala<u>t</u> al-Tash<u>h</u>î<u>h</u> wa al-Ta<u>h</u>sîn fî al-A'shâr al-Mut'akhkhirah*. Beirut: Dâr Ibn <u>H</u>azm, 1420 H/1999 M.

al-Syîrâziy, Abû Is<u>h</u>âq. *Thabaqât al-Fuqahâ'*. Beirut: Dâr al-Qalam, t.th.

Syuhbah, Yûsuf ibn Mu<u>h</u>ammad ibn 'Amr Qâdliy. *A<u>h</u>âdîts Muntakhaba<u>t</u> min Maghâziy Mûsâ ibn 'Uqbah*. Beirut: Mu'assasa<u>t</u> Rayyân, 1412 H/1991 M.

al-Syuk'ah, Mushthafâ. *al-Bayân al-Mu<u>h</u>ammadiy*. Kairo: Dâr al-Mishriya<u>t</u> al-Libnâniyah, 1416 H/1995 M.

al-Tahânawiy, Zhafar A<u>h</u>mad al-'Utsmâniy. *Qawâ'id fî 'Ulûm al-<u>H</u>adîts*. Aleppo: Maktaba<u>t</u> al-Mathbû'ât al-Islâmiyah, 1392 H/1972 M.

Taher, Mohamed (ed.). *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*. Vol. V. New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 1997.

Tarhîniy, Muhammad Ahmad. *al-Mu'arrikhûn al-Târîkh 'Ind al-'Arab*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1414 H/1991 M.

al-Taskhîriy, Muhammad 'Aliy. "Taqdîm", dalam Âyatullâh Sayyid 'Aliy Khamenei. *al-Ushûl al-Arba'ah fî 'Ilm al-Rijâl*. T.t.: Râbithat al-Tsaqâfat wa al-'Alâqât al-Islâmiyah, 1417 H/1996 M.

al-Tawanisiy, Abû al-Futûh Muhammad. *Abû al-Raihân Muhammad ibn Ahmad al-Bîrûniy*. T.t.: Lajnat al-Ta'rîf bi al-Islâm, 1386 H/1997 M.

al-Thabariy, Abû Ja'far Muhammad ibn Jarîr. *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*. Jilid II. Beirut: Dâr al-Fikr, 1407 H/1987 M.

____________. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*. Juz II. Beirut: Dâr al-Fikr, 1405 H/1984 M.

____________. *Tahdzîb al-Âtsâr wa Tafshîl al-Tsâbit 'an Rasûlillâh Shallallâh 'alaih wa Sallam min al-Akhbâr*. Kairo: Mathba'at al-Madaniy, 1372 H/1952 M.

al-Thabarsiy, Abû 'Aliy al-Fadll ibn al-Hasan. *Majma' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Juz IX. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1406 H/1986 M.

al-Thabâthabâ'iy, Muhammad Husain. *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Jilid XVIII. Beirut: Mu'assasat al-A'lamiy li al-Mathbû'ât, 1393 H/1973 M.

Thabbârah, 'Afîf 'Abd al-Fattâh. *Rûh al-Dîn al-Islâmiy*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1999.

al-Thabrâniy, Abû al-Qâsim Sulaimân ibn Ahmad. *al-Mu'jam al-Kabîr*. Juz I. Riyadl: Maktabat al-Rusyd, t.th.

______________. *al-Mu'jam al-Ausath*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1317 H/1996 M.

al-Thahâwiy, Abû Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Salâmah ibn 'Abd al-Malik ibn Salimah al-Azdiy al-Mishriy al-Hanafiy. *Syarh Ma'âniy al-Âtsâr*. Juz I-III. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1407 H/1987 M.

al-Thahhân, Mahmûd. *Taisir Mushthalah al-Hadîts*. Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1399 H/1979 M.

______________. *Ushûl al-Takhrîj wa Dirâsat al-Asânîd*. Riyadl: Maktabat al-Ma'ârif, 1412 H/1991 M.

Thalafâh, Khairullâh. *Kuntum Khaira Ummatin Ukhrijat li al-Nâs*. Juz IV. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, 1395 H/1975 M.

al-Thayâlisiy, Sulaimân ibn Dâwud ibn al-Jârud Abû Dâwud al-Fârisiy al-Bâshriy. *Musnad Abî Dâwud al-Thayâlisiy*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.

al-Thîbiy, al-Husain ibn 'Abdillâh. *al-Khulâshat fî Ushûl al-Hadîts*. Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1405 H/1985 M.

al-Thûsiy, Abû Ja'far Muhammad ibn al-Hasan ibn 'Aliy. *Tahdzîb al-Ahkâm*. Juz I-X. Teheran: Maktabat al-Shadûq, 1417 H/1997 M.

______________. *al-Istibshâr fîmâ Ikhtalaf min al-Akhbâr*. Juz I-IV. Beirut: Dâr al-Adlwâ', 1413 H/1992 M.

______________. *Rijâl al-Thûsiy*. Qum: Mu'assasat al-Nasyr al-Islâmiy, 1420 H.

______________. *al-Fihrist*. T.t.: Mu'assasat Nasyr al-Faqâhah, 1417 H.

Tim DILP (Digital Islamic Library Project). *Antologi Islam*. Terj. Rofik Suhud *et al*. Jakarta: Al-Huda, 2005.

Tjandrasasmita, Uka. *Kajian Naskah-naskah Klasik dan Penerapannya Bagi Kajian Sejarah Islam di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, 2006.

al-Tirmidziy, Abû 'Îsâ Mu<u>h</u>ammad ibn 'Îsâ ibn Saurah. *al-Jâmi' al-Sha<u>h</u>î<u>h</u> wa Huwa Sunan al-Tirmidziy*. Juz V. Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M.

al-Tirmisiy, Mu<u>h</u>ammad Ma<u>h</u>fûzh ibn 'Abdillâh. *Manhaj Dzawiy al-Nazhar*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1421 H/2000 M.

al-'Umariy, Akram Dliyâ'. *Madinan Society at the Time of the Prophet*. Terj. Huda Khaththab. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1411 H/ 1991 M.

_____________. *al-Mujtama' al-Madaniy fî 'Ahd al-Nubuwwah: al-Jihâd Dzidd al-Musyrikîn*. T.t.: t.p., 1404 H/1984 M.

_____________. *Bu<u>h</u>ûts fî Târîkh al-Sunna<u>t</u> al-Musyarrafah*. Madinah: Maktaba<u>t</u> al-'Ulûm wa al-<u>H</u>ikam, 1415 H/1994 M.

Unais, Ibrâhîm *et al*. *al-Mu'jam al-Wasîth*. Juz I-II. Kairo: t.p., 1392 H/1972 M.

'Utbah, 'Abd al-Ra<u>h</u>man. *Ma'a al-Maktaba<u>t</u> al-'Arabiyyah: Dirâsa<u>t</u> fî Ummahât al-Mashâdir wa al-Marâji' al-Muttashila<u>t</u> bi al-Turâts*. Beirut: Dâr al-Auzâ'iy li al-Thibâ'a<u>t</u> wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1306 H/1986 M.

'Utsmân, <u>H</u>asan. *Manhaj al-Ba<u>h</u>ts al-Târîkhiy*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1976.

Utsmani, Justice Muhammad Taqi. *The Authority of Sunnah*. New Delhi: Kitab Bhavan, t.th.

‘Uwaidlah, Kâmil Mu<u>h</u>ammad Mu<u>h</u>ammad. *Taqiyy al-Dîn A<u>h</u>mad ibn Taimiyyah Syaikh al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1992 M.

_____________. *Abû Dâwud Sulaimân al-Asy‘ats al-Azdiy al-Sijistâniy: <u>H</u>akam al-Fuqahâ’ wa al-Mu<u>h</u>additsîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1416 H/1996 M.

_____________. *Abû ‘Îsâ al-Tirmidziy: Syaikh al-<u>H</u>adîts*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H/1995 M.

_____________. *A<u>h</u>mad ibn <u>H</u>anbal: Imâm Ahl al-Sunnat wa al-Jamâ‘ah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1992 M.

_____________. *al-Imâm al-Bukhâriy Abû ‘Abdillâh Mu<u>h</u>ammad ibn Ismâ‘îl al-Ju‘fiy*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1413 H/1992 M.

‘Uwaidlah, Shalâ<u>h</u> Mu<u>h</u>ammad Mu<u>h</u>ammad. *Taqrîb al-Tadrîb*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1409 H/1989 M.

Vida, G. Levi Della. “Sîra”, dalam M. Th. Houtsma *et al.* (ed.). *First Encyclopaedia of Islam*. Vol. VII. Leiden: E. J. Brill, 1987.

al-Wâ<u>h</u>idiy, Abû al-<u>H</u>asan ‘Aliy ibn A<u>h</u>mad al-Naisâbûriy. *Asbâb al-Nuzûl*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1988 M.

al-Ward, Bâqir Amîn. *Mu‘jam al-‘Ulamâ’ al-‘Arab*. Beirut: ‘Âlam al-Kutub, 1406 H/1986 M.

Watt, W. Montgomery dan Richard Bell. *Introduction to the Qur’an*. Edinburgh: Edinburgh Universiy Press, 1994.

_____________. *Muhammad at Madina*. Karachi: Oxford University Press, 1956.

_____________. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

Webster, Noah. *Webster's New Twentieth Century Dictionary of The English Language*. Mexico: William Collins Publishers, Inc, 1980.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1979.

Wensinck, A. J. *Miftâh Kunûz al-Sunnah*. Terj. Muhammad Fu'ad 'Abd al-Bâqiy. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1412 H/2000 M.

Ya'qûb, Ahmad Husain. *Nazhariyyat 'Adâlat al-Shahâbah*. Qum: Mu'assasat Anshâriyân li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1417 H/1996 M.

Yaqub, Ali Mustafa. *Kritik Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.

al-Ya'qûbiy, Ahmad ibn Abî Ya'qûb ibn Ja'far ibn Wahb ibn Wâdlih. *Târîkh al-Ya'qûbiy*. Jilid II. Beirut: Dâr al-Shâdir, 1415 H/1995 M.

Yatim, Badri. *Historiografi Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

_____________. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.

_____________. "Pengantar", dalam Yusri Abdul Ghani Abdullah. *Historiografi Islam*: *Dari Klasik hingga Modern*. Terj. Budi Sudrajat. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

al-Zabîdiy, Abû Faidl al-Sayyid Muhammad Murtadlâ al-Husainiy al-Wasithiy al-Hanafiy. *Syarh al-Qâmûs al-Musammâ Tâj al-'Arûs min Jawâhir al-Qâmûs*. Juz IX. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Zafzaf, Muhammad. *al-Ta'rîf bi al-Qur'ân wa al-Hadîts*. Kuwait: Maktabat al-Falâh, 1979 M.

Zaidân, Jurji. *Târîkh al-Tamaddun al-Islâmiy*. T.t.: Dâr al-Hilâl, t.th.

al-Zahrâniy, Muhammad ibn Mathar. *Tadwîn al-Sunnat al-Nabawiyyah*. Thâ'if: Maktabat al-Shâdiq, 1412 H.

_____________. *'Ilm al-Rijâl: Nas'atuhu wa Tathawwuruhu*. Riyadl: Dâr al-Hijrat li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1417 H/1996 H.

Zakkâr, Suhail "al-Muqaddimah", dalam Khalîfah ibn al-Khayyâth al-'Ashfariy. *Târîkh Khalîfah ibn Khayyâth*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1414 H/1993 M.

al-Zarkasyiy, Badr al-Dîn Muhammad ibn 'Abdillâh. *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M.

al-Zarqâniy, Muhammad 'Abd al-'Azhîm. *Syarh al-Zarqâniy 'alâ al-Muwaththa' al-Imâm Mâlik*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

_____________. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, 1408 H/1988 M.

al-Zawâwiy, al-Syaikh 'Îsâ ibn Mas'ûd. *Manâkib Sayyidinâ al-Imâm Mâlik*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

al-Zâwiy, al-Thâhir Ahmad. *Tartîb al-Qâmûs al-Muhîth*. Juz IV. Riyadh: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1417 H/1997 M.

al-Zirikliy, Khair al-Dîn. *al-A'lâm: Qâmûs Tarâjim*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1990.

al-Zuhaliy, Wahbah. *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdat wa al-Syarî'at wa al-Manhaj*. Juz II. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1418 H/1998 M.

N U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926

Biodata Penulis

DR. SAIFUDDIN, M.AG. LAHIR di Madiun pada 21 Agustus 1971. Pendidikan pertama ditempuh di MI Thoriqul Huda (dalam lingkungan Pondok Pesantren Tambak Boyo) Ngrawan, Dolopo, Madiun, lulus tahun 1984. Pendidikan menengah pertama diselesaikan di MTsN Doho, Dolopo, Madiun, tamat 1987. Ia kemudian melanjutkan ke Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Jember, tamat tahun 1990. Pendidikan jenjang S.1 ditempuhnya di Jurusan Tafsir-Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang, lulus tahun 1995 dengan predikat *cumlaude* dan sebagai wisudawan terbaik II. Jenjang Magister (S.2) ditempuhnya di Program Pasca Sarjana IAIN (sekarang UIN) Alauddin Makassar, lulus tahun 1997. Sedangkan pendidikan jenjang Doktor (S.3) diselesaikannya di Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, tamat tahun 2007 dengan judul disertasi “Tadwîn Hadis: Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam.”

Semasa mahasiswa, ia aktif dalam kegiatan intra kampus antara lain: anggota Senat Mahasiswa Fakultas (SMF) Ushuluddin (1991-1993); anggota pleno Senat Mahasiswa Institut (SMI) IAIN Walisongo Semarang (1992-1993); Wakil Ketua UKM Asuransi

Mahasiswa Mu'awanah (1992-1993); Ketua Badan Perwakilan Mahasiswa Fakultas (BPMF) Ushuluddin (1993-1995); dan Redaktur Pelaksana Majalah Idea (1993-1995). Dalam kegiatan ekstra kampus, ia antara lain menjadi Ketua Ikatan Keluarga Arek-arek Jawa Timur (IKA-JATIM) Komisariat Walisongo Semarang (1993-1995), Wakil Sekretaris Pengurus Rayon PMII Ushuluddin (1992-1993); dan Koordinator Bidang Pengkaderan dan Ketua II Pengurus Cabang PMII Semarang (1994-1995).

Kini ia menjadi staf pengajar pada Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, Program Magister (S2) dan Doktor (S3) Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin, dan dosen luar biasa pada STAI Al-Falah Banjarbaru. Ia pernah menduduki jabatan sebagai Ketua Prodi Filsafat Islam Pascasarjana IAIN Antasari (2008-2011), Ketua Jurusan Tafsir-Hadis (sekarang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora (2013-sekarang); Ketua Pengelola Program Khusus Ulama (PKU) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora (2013-sekarang); dan Ketua Pengelola Program Khusus Kajian Keislaman (PKKJ) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora (2013-2014). Selain itu, ia juga pernah menjadi anggota Pengurus Pusat Studi Gender (PSG) IAIN Antasari (2007-2011) dan kordinator Bidang Sosial Budaya Lembaga Bahtsu Masa'il al-Ummah IAIN Antasari (2009). Di bidang penerbitan ia menjadi Penyunting Ahli pada Jurnal al-Mu'adalah Pusat Studi Gender IAIN Antasari (2008-2012) dan Ketua Penyunting pada Jurnal al-Banjari Pascasarjana IAIN Antasari (2009-2012). Sedangkan di luar kampus, ia aktif sebagai Katib Syuriah Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Kalimantan Selatan (2012-2017).

Di luar kegiatan mengajar, ia juga aktif menulis buku dan melakukan penelitian. Buku yang telah diterbitkan antara lain: Tadwin Hadis: Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam (Banjarmasin: Antasari Press, 2008); Majelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala (Yogyakarta: Ardana Media, 2010); Studi

Kritis Kesahihan Hadis dalam Kitab Tuhfah ar-Raghibin (Banjarmasin: Antasari Press, 2011); Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam: Kajian Lintas Aliran (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011); Ulama Perempuan, Ideologi Patriarki, dan Penulisan Kitab Kuning: Studi Peran Fatimah binti Abdul Wahab Bugis dalam Penulisan Kitab Parukunan Melayu (Banjarmasin: Antasari Press, 2013); Peta Kajian Hadis Ulama Banjar (Banjarmasin: Antasari Press, 2014). Sedangkan karya penelitian yang telah dihasilkan antara lain: "Pendekatan Sains dalam Kritik Matan Hadis" (Penelitian Tesis IAIN Alauddin Makassar, 1997); "Tadwîn Hadis: Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam" (Penelitian Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007); "Tafsir Relasi Gender di Nusantara: Perbandingan Tarjuman al-Mustafid Karya Abd al-Ra'uf Singkel dan Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab" (Penelitian Kompetitif Kementerian Agama, 2008); "Ulama Perempuan Banjar dalam Penulisan Kitab Kuning: Studi Historis dan Tekstual atas Kitab Parukunan Melayu" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2008); "Majelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2009); "Ulama Perempuan, Ideologi Patriarki, dan Penulisan Kitab Kuning: Studi tentang Peran Fathimah binti Abdul Wahab Bugis dalam Penulisan Kitab Parukunan Melayu" (Penelitian Kompetitif Kementerian Agama, 2010); "Kajian Hadis dalam Kitab Tuhfah al-Raghibin karya Muhammad Arsyad al-Banjari" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2010); "Tarekat dan Intelektualitas: Studi atas Keterlibatan Kalangan Intelektual dalam Tarekat Tijaniyah di Banjarmasin" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2011); "Hadis-Hadis 'Misoginis' dalam Persepsi Ulama Perempuan Kota Banjarmasin" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2012); "Peta Kajian Hadis Ulama Banjar" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2013); "Model Pengembangan Kurikulum Jurusan Tafsir Hadis dalam Merespons Tantangan Masa Kini" (Penelitian Pengembangan Jurusan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari,

2013); "Persepsi Ulama Kota Banjarmasin terhadap Hak-hak Reproduksi Perempuan" (Penelitian Kompetitif IAIN Antasari, 2014).

Selain dalam bentuk buku dan laporan penelitian, ia juga aktif menulis artikel di berbagai jurnal ilmiah. Di antara artikel yang telah dipublikasikan: "Tafsir Transformatif al-Qur'an: Membangkitkan Visi Profetis Kitab Suci untuk Transformasi Sosial", dalam Jurnal Ilmu Ushuluddin Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (ISSN: 1412-5188). Vol. 6, No. 2, Juli 2007; "Membongkar Hegemoni Fikih Patriarki", resensi buku dalam Jurnal Mu'adalah Pusat Studi Gender (PSG) IAIN Antasari Banjarmasin (ISSN: 1979-3642), Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2008; "Tafsir Relasi Gender di Nusantara: Perbandingan Tarjuman al-Mustafid Karya Abd al-Ra'uf Singkel dan Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab", dalam Jurnal Istiqro' Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama RI (ISSN: 1693-0096), Vol. 08, No. 01, 2009; "Transmisi Hadis dan Kontribusinya dalam Pembentukan Jaringan Keilmuan dalam Islam" dalam Jurnal Ilmu Ushuluddin Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (ISSN: 1412-5188), Vol. 8, No. 2, Juli 2009; "Ulama Perempuan Banjar dalam Penulisan Kitab Kuning Parukunan Melayu", dalam Jurnal Tashwir Pusat Penelitian IAIN Antasari (ISSN 1412-6079), Vol. 3, No. 2, Juli-Desember 2009; "Peran Fathimah Binti Abdul Wahab Bugis dalam Sejarah Pendidikan Perempuan di Kalimantan", dalam Jurnal Al-Banjari Pascasarjana IAIN Antasari (ISSN: 1412-9507), Vol. 8, No. 2, Juli 2009; "Membongkar Hadis Misoginis, Meretas Jalan Kesetaraan Gender", dalam Jurnal Mu'adalah Pusat Studi Gender (PSG) IAIN Antasari Banjarmasin (ISSN: 1979-3642), Vol. 2, No. 4, Juli-Desember 2009; "Mengungkap Kembali Peran Ulama Perempuan", dalam Jurnal Mu'adalah Pusat Studi Gender (PSG) IAIN Antasari Banjarmasin (ISSN: 1979-3642), Vol. 3, No. 5, Januari-Juni 2010; "Peran Fathimah Binti Abdul Wahab Bugis

dalam Penulisan Kitab Parukunan Melayu", dalam Jurnal Penelitian Keislaman IAIN Mataram (Terakreditasi B berdasarkan SK No.43/DIKTI/Kep/2008), Vol. 8, No.1, Desember 2010; "Majelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala", dalam Jurnal Tashwir Pusat Penelitian IAIN Antasari (ISSN 1412-6079), Vol. 4, No. 2, Juli-Desember 2010; "Fiqh al-Hadits: Perspektif Historis dan Metodologis", dalam Jurnal Ilmu Ushuluddin Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (ISSN: 1412-5188), Vol. 11, No. 2, Juli 2012; "Tadwin Hadis dan Kontribusinya dalam Perkembangan Historiografi Islam", dalam Jurnal Ilmu Ushuluddin Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari (ISSN: 1412-5188), Vol. 12, No. 1, Januari 2013; "Hadis-hadis "Misoginis" dalam Persepsi Ulama Perempuan Kota Banjarmasin", dalam Jurnal Mu'adalah Pusat Studi Gender dan Anak LP2M IAIN Antasari (ISSN 2354-6271), Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2013; "Peta Kajian Hadis Ulama Banjar", dalam Jurnal Tashwir Pusat Penelitian dan Penerbitan LP2M IAIN Antasari (ISSN 2338-9702), Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2013; "Pergeseran Wacana Relasi Gender dalam Kajian Tafsir di Indonesia: Perbandingan Penafsiran 'Abd al-Rauf Singkel dan M. Quraish Shihab", dalam Jurnal Mu'adalah Pusat Studi Gender dan Anak LP2M IAIN Antasari (ISSN 2354-6271), Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2013.

Di luar karya-karya tulis ilmiah, artikel-artikel populernya juga pernah dimuat di Majalah Idea (majalah mahasiswa Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang), Tabloid Amanat (tabloid mahasiswa IAIN Walisongo Semarang), Harian Fajar (Makassar), Banjarmasin Post (Group Kompas), Radar Banjarmasin (Group Jawa Pos), dan Media Kalimantan (Banjarmasin).

Di tengah kesibukannya mengajar, meneliti, dan menulis, ia juga aktif mengikuti berbagai kegiatan forum ilmiah, baik tingkat lokal maupun nasional. Di antaranya ia pernah menjadi pemakalah pada Annual Conference on Islamic Studies (ACIS VIII) di

Palembang, 3-6 November 2008; pemakalah pada Annual Conference on Islamic Studies (ACIS IX) di Surakarta, 2-5 November 2009; dan terlibat secara aktif sebagai peserta, moderator pada sesi paralel, dan kontributor makalah pada Annual Conference on Islamic Studies (ACIS X) di Banjarmasin, 1-4 November 2010. Selain itu, ia juga menjadi pemakalah pada Seminar Regional "Fiqh al-Hadits: Upaya Kontekstualisasi Sunnah Rasulullah Saw." di Banjarmasin, 27 Oktober 2010; narasumber pada Seminar Transformasi Nilai-nilai Maulidurrasul dengan tema "Paradigma Islam Rahmatan lil 'Alamain" di Banjarbaru, 29 Januari 2014; dan narasumber pada Dialog Internasional "Urgensi Sastra Arab dalam Kajian Teks-teks Keagamaan" bersama Prof. Dustin Cowell (Universitas Wisconsin, AS) di Banjarmasin, 11 Januari 2015.